3 1761 08149986 5

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION DE MM. DANDIRAN
prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET J.-F. ASTIÉ
prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.
AMIEL, prof. de philos., P. VAUCHER, prof. d'hist.,
BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT, H. VUILLEUMIER,
professeurs de théologie,
et THÉOD. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Huitieme année.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1875

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 8

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

DE
L'INFLUENCE DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE
SUR LA
THÉOLOGIE DES EGLISES RÉFORMÉES
DE LANGUE FRANÇAISE [1]

Messieurs, très honorés et chers frères !

C'est une loi établie par la Providence dans notre humanité, que nul ne peut se suffire à lui-même. Ni un individu, ni un peuple ne saurait se passer du secours de ses semblables, ni se dispenser de leur venir en aide à son tour.

S'il en est ainsi de l'humanité en général, à plus forte raison de l'église, dans laquelle doit se réaliser de la manière la plus élevée et la plus vivante l'unité fondamentale de l'espèce humaine, de l'église que l'Ecriture appelle « un corps, » « le corps de Christ. » Elle a comme membres non-seulement des individus chrétiens, mais des communautés chrétiennes ; elle se compose d'églises particulières, se distinguant les unes des autres par leur histoire, les contrées où elles sont établies, la nationalité de leurs membres, se distinguant aussi par leur organisation, leurs principes ecclésiastiques, quelquefois même leurs doctrines. De ces différences caractéristiques quelques-unes sont purement extérieures et de peu d'importance ; d'autres tiennent à des vues erronées sur le christianisme, à des passions, à des préjugés, au péché, en un mot ; mais il en est dont l'existence doit être attribuée à des tendances ayant leur raison d'être dans la nature humaine et dans l'es-

[1] Discours prononcé dans la séance de rentrée de la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud, le 7 octobre 1874.

sence du christianisme, celles-là constituent des éléments heureux, bons en eux-mêmes, utiles à l'ensemble, pourvu qu'ils soient complétés et équilibrés par d'autres éléments se retrouvant ailleurs. Ainsi se réalise pour les églises multiples ce que dit l'apôtre : « Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat ?... Il y a plusieurs membres, mais il n'y a qu'un seul corps, et l'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi, ni aussi la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. » (1 Cor. XII, 17, 20, 21.)

Il est donc légitime et salutaire que des influences étrangères viennent s'exercer dans une église, à condition que ces influences ne soient pas exclusives, qu'elles s'harmonisent avec le mouvement intérieur de cette église et l'activent, bien loin de le contrecarrer, qu'elles fournissent à la vie propre de la communauté des éléments susceptibles d'être assimilés par elle, et ne prétendent pas se substituer à cette vie, ce qui reviendrait à l'étouffer.

Cette condition n'a pas été toujours suffisamment observée. On pourrait signaler dans le mouvement religieux si profond qui, il y a un peu plus d'un demi-siècle, a réveillé plusieurs de nos églises, et dans d'autres mouvements ou essais postérieurs, des influences anglaises trop prépondérantes. Mais aujourd'hui, messieurs, nous devons nous occuper de théologie ; et dans ce domaine-là, si nous nous demandons quelle influence étrangère s'exerce sur nous, la réponse ne saurait être douteuse : c'est l'Allemagne qui agit sur notre théologie, et dont celle-ci relève presque entièrement.

Je voudrais arrêter quelques moments votre attention sur ce fait considérable : l'influence que la théologie allemande a exercée depuis une cinquantaine d'années et qu'elle continue à exercer sur la théologie de nos églises réformées de langue française. Assurément je n'ai pas la prétention d'épuiser un sujet si vaste et si complexe, pas même celle de tracer un programme complet : les matériaux d'une telle étude seraient longs à rassembler, et l'exposition des résultats dépasserait beaucoup les limites d'un discours. Placer quelques jalons

propres à diriger ceux qui voudraient faire cette recherche, indiquer aux théologiens, et surtout aux débutants, les inconvénients et les dangers que peut avoir l'influence trop exclusive de la théologie d'outre-Rhin, leur adresser quelques conseils sur la position à prendre, voilà tout mon dessein. Dusséje faire fausse route sur plus d'un point, le sujet est d'une telle importance à mes yeux, que je croirais avoir rendu service aux études théologiques par le seul fait de l'avoir signalé aux réflexions de mes collègues, de nos étudiants et des amis de notre faculté.

I

La réformation a été, dans son origine, dans son essence même, un mouvement religieux. C'est de la conscience chrétienne que ce mouvement a procédé, c'est dans le domaine de la foi et de la vie morale qu'il s'est déployé d'abord.

Mais la foi et la théologie se tiennent de trop près pour que le renouvellement de l'une ne détermine pas une évolution chez l'autre. La théologie n'était pas étrangère aux origines de la réformation ; elle avait contribué puissamment à l'éducation religieuse de ses premiers ouvriers ; il n'est pas un des réformateurs qui ne fût un théologien. Si la science doit être comptée au nombre des causes, secondaires au moins, de la réforme, plus incontestablement encore doit-elle prendre rang parmi ses résultats. Dès l'aurore de ce nouveau jour, on vit s'élancer dans la lice une théologie bien différente de celle qui l'avait précédée. Retrempée et rajeunie dans la source qui jaillit en vie éternelle, saisissant avec énergie le glaive de l'Esprit, fourbi à nouveau, couvrant sa tête du casque du salut et sa poitrine du bouclier de la foi, elle ne se proposait pour prix de ses combats que la gloire de Christ et l'affranchissement des âmes ; ses premières batailles furent des victoires, ses premiers pas dans la carrière, des conquêtes pour l'Evangile.

Les Allemands et les Suisses de même langue s'étaient levés les premiers. Les pays français et romands leur fournirent bientôt des collaborateurs qui ne leur cédaient pas en activité

scientifique et littéraire. Celui que Mélanchthon appelait *le Théologien*, notre Calvin, est à leur tête, sans doute, mais il n'est pas seul. Tandis que des églises se fondent et que la foi gagne des adhérents, les hommes qui unissent la science à la pratique se multiplient, et non-seulement les travailleurs isolés sont nombreux, mais il se forme des centres scientifiques. Lausanne avait vu s'élever la première école théologique dans les contrées parlant français ; Genève avait suivi, avec un succès que la renommée et l'influence de Calvin, puis celles de Th. de Bèze, soutinrent longtemps. En France, à mesure que l'église s'affermissait, des écoles travaillaient à lui préparer des ouvriers capables. Montauban, Saumur, Sedan, Nismes appelaient une jeunesse studieuse autour de professeurs que des tendances diverses, parfois des controverses assez vives n'empêchaient pas de se rattacher unanimement à la belle Confession des églises de France, et de proclamer d'une seule voix les grandes vérités du salut.

On s'était occupé d'abord de dogmatique et d'exégèse. Il fallait formuler la foi renouvelée et la remettre en contact avec sa source divine : les docteurs ne faillirent pas à cette tâche et les églises réformées n'eurent rien à envier à leurs sœurs de la confession d'Augsbourg pour le nombre et la valeur des œuvres consacrées à ces deux branches maîtresses de la théologie. Bientôt les besoins de la polémique avec Rome appelèrent l'attention sur l'histoire ecclésiastique. Les luthériens ouvrirent la voie par les célèbres Centuries de Magdebourg. Les réformés les suivirent de près : ils ne produisirent pas un travail d'ensemble aussi considérable, mais Duplessis-Mornay, Dav. Blondel, les Basnage, Jaq. Lenfant, P. Jurieu et d'autres, mirent au jour ces travaux d'histoire et de patristique que, de notre temps encore, les maîtres de la science citent avec respect et consultent parfois avec fruit. L'apologétique, cultivée au XVIe siècle par Viret et Mornay, trouvait, à la fin du XVIIe, en Jaq. Abbadie, un représentant qui se faisait goûter des catholiques eux-mêmes. La théologie pastorale et l'homilétique furent exposées dans leurs principes, en même temps qu'elles étaient pratiquées avec distinction.

Cette activité féconde se prolonge jusqu'aux premières années du XVIIIe siècle. Elle diminue alors rapidement et ne tarde pas à disparaître. Bén. Pictet peut être indiqué comme le dernier docteur qui l'ait représentée, non pas avec gloire, mais avec honneur, non pas en homme de génie, mais en théologien pieux, judicieux et savant. Quelque chose de terne et de froid comme un brouillard s'abattait sur l'église. On entrait dans une période d'alanguissement, où, à côté de quelques heureux éléments d'affranchissement des esprits et de sérieux moral, se fait sentir un affaiblissement de la foi, un manque de confiance dans la puissance de la vérité, et, sous prétexte tantôt de morale, tantôt de tolérance et d'union, cette répugnance pour le dogme, toujours fatale à la science solide.

Les causes de ce déclin de la théologie dans les églises réformées de langue française sont faciles à discerner.

Les unes, tout extérieures, étaient cependant assez puissantes pour exercer une action redoutable et rapide. En France même, après le court moment de repos que le règne de Henri IV avait procuré aux églises, la persécution avait recommencé, sourde d'abord, puis de plus en plus audacieuse et cruelle. Les théologiens furent gênés, réduits au silence, expulsés par la politique astucieuse qu'inspirait à Louis XIV le clergé romain : et lorsque la révocation de l'édit de Nantes eut effacé officiellement du territoire français l'église réformée, quelle place pouvait y rester à la science théologique? Les quelques pasteurs qui échappaient momentanément aux espions et aux bourreaux du grand roi et de son successeur se devaient tout entiers aux besoins les plus pressants de leurs malheureux troupeaux : ils ne suffisaient pas à la cure d'âmes et à la prédication. Hors de France, les églises parlant la même langue étaient trop peu considérables, offraient à la culture scientifique un public trop peu nombreux, et se trouvaient d'ailleurs, pour la plupart, dans des circonstances trop spéciales et trop difficiles pour que cette culture pût s'y maintenir, moins encore s'y développer.

L'état intérieur de la réforme devait concourir au même

résultat. L'arminianisme qui, depuis la fin du XVIIe siècle, y faisait des progrès notables, détournait les esprits des hautes questions scientifiques. Se préoccupant des intérêts moraux de la société chrétienne, il croyait les servir en évitant toute spéculation dont l'application pratique ne lui paraissait pas immédiate, et ses plus illustres docteurs traitent le dogme avec une réserve qui peut tenir autant du dédain que du respect. D'ailleurs l'activité intellectuelle des populations françaises, et, par suite, la production littéraire en cette langue, détournée du terrain religieux et théologique où la contrainte s'exerçait jalousement, se portait vers d'autres domaines. On abordait les questions religieuses non plus de front, mais de côté, et avec une hostilité cachée mais croissante. On cultivait les autres sciences et l'on s'en faisait volontiers une arme pour attaquer ou saper le christianisme. Dès la première moitié du XVIIIe siècle, la théologie dut donc, par une conséquence naturelle de sa position, être apologétique et pratique, et elle se resserra de plus en plus dans cet espace circonscrit.

Le protestantisme allemand a échappé à ces influences pernicieuses. Les principales églises, depuis la paix de Westphalie, n'ont plus eu à lutter pour leur existence ; leurs forces ont pu se tourner, sans préoccupations et sans inquiétudes extérieures, sur leur propre développement, et le mouvement scientifique a trouvé dans leur sein la sécurité dont il a besoin. Beaucoup plus fortes par le nombre de leurs adhérents, elles ont pu fournir à la production théologique un public suffisant, s'intéressant aux travaux de leurs docteurs, et les encourageant par son attention. Le caractère intellectuel de la race germanique contribuait pour sa part à neutraliser les influences défavorables. Aussi la théologie, dans l'Allemagne protestante, malgré des époques d'affaiblissement et même de décadence relative, n'a jamais cessé d'être cultivée, et a repris un nouvel essor vers le milieu du XVIIIe siècle, au moment où, dans la réforme française, elle s'éteignait tout à fait.

Les besoins scientifiques ne peuvent pourtant pas périr définitivement. Quand, après bien des tempêtes, les églises réformées de la France et de la Suisse romande ont repris une

existence plus régulière, à la fois plus calme et plus active, ces besoins se sont réveillés. Pour les satisfaire il était naturel qu'on s'adressât à ceux qui pouvaient leur offrir une nourriture toute préparée, à ces églises sœurs, dont nous séparent, il est vrai, des nuances religieuses qui ne sont pas toutes sans importance, et la barrière difficile à franchir d'une langue très différente, mais auxquelles nous rattachent les liens puissants d'une foi essentiellement commune, les souvenirs d'une même origine et des services mutuels prolongés, et c'est en effet ce qui a eu lieu. On a appris la langue des protestants d'outre-Rhin, on s'est enquis de leurs méthodes et des résultats auxquels elles les ont conduits, on a étudié leur riche littérature théologique, visité leurs universités, écouté leurs principaux docteurs [1]. On l'a fait, on le fait encore, souvent avec plus d'empressement que de critique, on a puisé à pleines mains dans cette mine abondante et tout ouverte, et qu'en est-il résulté? Que depuis cinquante ans notre théologie tout entière est sortie de la théologie allemande, et peut à bon droit en être dite la fille. Parcourez les thèses écrites par les étudiants de nos diverses facultés de théologie, et jugez, d'après les livres auxquels elles renvoient et les citations que vous y rencontrez, de la part que la science germanique a eue dans leur composition. Prenez les ouvrages théologiques publiés en français pendant ce demi-siècle, le catalogue n'en serait pas bien considérable: les traductions, imitations ou extraits

[1] La faculté de théologie de Strasbourg, destinée d'abord à fournir des pasteurs aux églises françaises se rattachant à la confession d'Augsbourg, n'a pas tardé à exercer sur tout le protestantisme français une action considérable, soit par son enseignement, soit par les travaux personnels de plusieurs de ses professeurs. On devrait encore rappeler ici les efforts de Samuel Vincent, ceux du professeur Jalaguier, de Montauban, et de quelques autres théologiens. Dans la Suisse romande, la société neuchâteloise pour traduction d'ouvrages allemands (1839 et années suivantes) a fortement contribué, par la publication de plusieurs ouvrages bien choisis, à initier le public de langue française au développement de la théologie évangélique allemande. A Genève, le professeur J.-E. Cellérier, à Lausanne, M. Herzog, et, d'une manière plus prolongée et plus profonde encore, Samuel Chappuis, ont agi dans le même sens par leurs cours et par leur influence sur les étudiants et sur l'église en général.

d'ouvrages allemands y occupent une large place ; les travaux originaux sont, presque tous, les fruits avoués d'études faites au moyen de la théologie allemande ; ceux qui n'ont pas subi son influence sont en bien petit nombre et ont eu peu de retentissement.

Un fait remarquable est à noter. Concurremment avec le mouvement scientifique qui recommençait, un mouvement religieux plus intense encore animait nos églises. Le Réveil, pour lui laisser le nom que l'usage lui a donné à juste titre, est-il demeuré sans action sur le domaine scientifique ? Non sans doute ; mais cette action n'a pas été immédiate et s'est exercée dans un sens plutôt restrictif. Le Réveil n'a pas eu de théologie qui lui appartînt en propre, et cette lacune a été une de ses faiblesses. Elle est provenue, en partie du moins, d'une certaine étroitesse intellectuelle. Plusieurs des vénérables promoteurs du mouvement n'étaient pas sans défiance à l'endroit de la science théologique, et, dans leur peur des innovations, ils se sont cramponnés d'une main à la théologie du XVIIe siècle, conservée intacte, tandis qu'elle aurait dû être soigneusement révisée, de l'autre main à des importations anglaises d'une valeur scientifique fort douteuse, d'origine réformée, il est vrai, mais tenant à un développement historique et religieux peu en harmonie avec le nôtre et ne pouvant entrer d'une manière organique et intime dans notre vie spirituelle.

Deux branches de la théologie, mais dont la première seule, à proprement parler, appartient à la science : l'apologétique et la théologie pratique, se sont développées avec une pleine indépendance. C'étaient les mêmes qui, au milieu de la décadence générale de la théologie, avaient continué à vivre et à prospérer dans nos églises. A ces branches se rattachent l'activité d'Adolphe Monod, l'influence exercée par le professeur Jalaguier, de Montauban, et les vues originales et fécondes que le professeur Diodati a émises sans réussir à leur faire franchir le cercle restreint de ses élèves. Là surtout, Vinet a pris la position élevée que nul ne songe plus à lui contester. Sa pensée, qu'il n'a eu le temps de formuler que d'une manière fragmentaire et incomplète, n'a certainement pas encore

produit dans les esprits tout ce qu'elle est destinée à produire, mais elle ne touche qu'à une partie limitée du domaine de la théologie, qu'à l'apologétique, à la morale, et indirectement, à la dogmatique. L'exégèse, cette base de la science théologique, est demeurée en dehors de ses travaux, aussi bien que le champ si vaste et si varié de l'histoire.

L'exception que nous venons de signaler n'est donc bien qu'une exception ; et sans oublier ce que nous devons à quelques penseurs éminents, nous pouvons en résumé conclure que toute notre exégèse, notre critique, notre théologie historique, notre dogmatique, nous viennent, directement ou indirectement, de l'Allemagne. Ceux de nos théologiens qui ont le plus et le mieux travaillé ne nieraient pas qu'ils n'aient été formés à cette école et qu'ils ne se soient rattachés aux méthodes, aux travaux, aux traditions scientifiques des théologiens allemands.

II

Il ne suffit pas, messieurs, d'avoir constaté la dépendance dans laquelle notre théologie renouvelée a vécu jusqu'ici à l'égard de la théologie allemande, il faut montrer les inconvénients de cette dépendance, et les dangers qu'elle nous fait courir.

Mais quoi ! n'y a-t-il que des inconvénients et des dangers ? La théologie allemande n'a-t-elle été, ne peut-elle être pour nous qu'un guide propre à nous égarer ? Une telle accusation est fort loin de ma pensée. Si je veux signaler le côté fâcheux de la situation, c'est pour appeler des réformes qui me paraissent urgentes, mais, proclamons-le hautement, il y aurait folie, il y aurait ingratitude de notre part à méconnaître les services que nous a rendus l'Allemagne et qu'elle nous rend tous les jours. Il nous a été bon de faire connaissance avec sa théologie, de nous mettre à son école, non-seulement parce qu'il n'y en avait point d'autre qui pût suppléer à notre indigence et nous ouvrir les trésors d'une science digne de ce nom, mais parce que nous avons trouvé chez elle des éléments précieux, qui

lui appartenaient en propre et qui étaient indispensables à notre éducation scientifique.

C'est elle qui, en exégèse, nous a appris à ne pas nous contenter de généralités ou d'à peu près, mais à serrer les textes, à étudier exactement les formes grammaticales et la lexicologie de chaque langue, et à employer au profit de l'intelligence de nos saints livres toutes les ressources de la philologie, de la littérature et de l'histoire comparées. C'est elle qui, dans les études historiques, est revenue la première aux méthodes sévères, patientes et sûres qui seules font de l'histoire une science. Recourir sans cesse aux documents primitifs et authentiques, contrôler les récits de seconde main et les données traditionnelles, faire précéder l'exposition des faits de la critique sérieuse des sources où ils sont puisés, tels sont les principes que nous avons vus recommandés et pratiqués par les historiens de l'église qui, depuis le commencement du siècle, ont renouvelé cette importante discipline. C'est à l'Allemagne encore que nous devons, en théologie systématique, le retour à une vraie profondeur spéculative. Peut-être serait-il juste de remarquer qu'à cet égard elle nous rend ce qu'elle avait jadis reçu de nous. Au XVIe siècle, si Mélanchthon et Zwingli ont été, en date, les premiers dogmaticiens protestants, ils ne se sont cependant pas affranchis de la méthode purement *locale;* le principe même de la systématisation, la recherche du rapport organique qui des diverses parties de la doctrine forme un tout coordonné, leur fait défaut. C'est Calvin qui est entré le premier dans les voies d'une dogmatique vraiment scientifique; il l'a fait par le grand ouvrage qui demeure, à cet égard comme à plusieurs autres, un des chefs-d'œuvre de la théologie de tous les temps. Mais les rôles ont changé; l'esprit philosophique s'est affaibli, puis éteint en France et dans les pays de langue française, sous l'influence de l'école encyclopédique; il s'est réveillé en Allemagne, et c'est de là qu'il nous est revenu, agissant non-seulement sur les sciences philosophiques proprement dites, mais aussi sur la branche culminante de la théologie et sur tout ce qui se rattache à elle.

Tout cela, nous le reconnaissons volontiers. Mais nous

pouvons et nous devons nous demander si la théologie allemande n'a pas certains caractères, inhérents à elle, tenant à sa nature, qui ne sont peut-être pas des défauts en eux-mêmes, mais qui, rapprochés de nos circonstances propres et de notre caractère religieux, rendent fâcheuse, sinon son introduction, du moins sa prédominance dans la théologie de nos églises.

1. Il me paraît qu'on en peut indiquer plusieurs, et le premier de tous est que la théologie allemande est une théologie toute faite. Elle nous arrive toute développée, elle s'offre à nous avec une masse imposante de travaux achevés, de résultats déjà acquis, et dès lors la tentation est grande d'accepter ces résultats sur parole, et de les adopter sans repasser par les méthodes qui y ont amené, sans contrôler les recherches dont ils sont la conclusion. Or si Vinet a eu raison de dire que « la vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité, » il n'est pas moins certain que des résultats scientifiques séparés de l'élaboration qui les a produits et des preuves qui les justifient ne sont plus même des résultats scientifiques, et ne valent guère mieux, pour ceux qui les enregistrent ainsi, que des préjugés.

Le danger est d'autant plus grand que la paresse et la vanité trouvent toutes deux leur compte à ce procédé sommaire. On ne veut pas paraître étranger au développement intellectuel de son époque, et, sans fatigue mais aussi sans profit réel, on répète ce que les véritables travailleurs ont trouvé et proclamé. C'est ce besoin de connaissances facilement et rapidement acquises, qui, dans le domaine des sciences physiques, multiplie ces ouvrages destinés, comme on dit, à vulgariser la science, et au sujet desquels on peut se demander s'ils ne sont pas plus nuisibles qu'utiles. Les notions qu'ils répandent, même lorsqu'elles sont exactes, ne pénètrent dans la plupart des esprits que comme des faits isolés, sans racines, ne répondant pas à un accroissement proportionné de l'intelligence, et par conséquent ne pouvant avoir une vraie fécondité. Le lecteur les reçoit extérieurement sans se les assimiler, et ce qui se développe en lui, ce ne sont pas les forces vives de son

être pensant, c'est une confiance trompeuse dans une science qui en réalité lui demeure étrangère, c'est surtout un sot orgueil.

En théologie, il n'en est que trop souvent de même. Que de gens qui se croient des théologiens critiques, et qui s'en vantent, pour répéter sans examen les conclusions et surtout les négations de certaines écoles, mais qui seraient bien embarrassés s'il leur fallait discuter contradictoirement les points qu'ils tranchent avec une désinvolture d'autant plus dégagée de scrupules qu'ils ont moins pesé les difficultés des questions! Notre théologie française souffre cruellement de cette science toute d'apparence et de surface, rendue facile par les richesses que l'Allemagne met à notre disposition; c'est un de ses plus tristes fléaux que cette fatuité ignorante, revêtue d'un mince vernis d'érudition que lui fournit à contre-cœur Tubingue ou Heidelberg.

2. Ensuite, la théologie dont nous parlons a pour organe une langue qui n'est pas la nôtre et qui diffère profondément de celle que nous employons. Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, un fait purement extérieur. La langue, manifestation de l'esprit, créée par lui pour lui servir d'organe, exerce à son tour une réaction puissante sur l'esprit, sur son développement et sur ses habitudes. Ecrire en allemand, c'est penser en allemand, c'est entrer, inévitablement et intimement, dans une forme particulière de l'esprit humain, forme qui a son caractère propre et spécifique.

Au moyen âge, la théologie n'avait dans toute l'Europe qu'une seule langue, le latin. Par cet emploi d'une langue unique, mais morte, elle se plaçait à la fois au-dessus des différences nationales et en dehors de la vie commune et réelle. La réformation a porté atteinte à cette unité; cependant le latin ne fut pas détrôné aussitôt, il fut encore la langue principalement employée par les savants du XVIe et du XVIIe siècle. De nos jours il est presque entièrement abandonné, et la théologie, à l'exemple des autres sciences, parle les diverses langues des nations chez lesquelles elle est cultivée. Elle y a gagné plus de vie, plus de sentiment de la réalité; il n'était certainement

pas bon que la théologie et la religion eussent deux idiomes différents. D'autre part, elle y a perdu non-seulement en unité, mais encore en indépendance ; elle est devenue plus accessible aux influences nationales ; elle a reflété plus docilement des particularités de race, de mœurs, de culture ; elle est par conséquent moins apte à se transporter d'un milieu dans un autre.

3. Si de l'organe nous passons à l'esprit dont il est la manifestation, nous rencontrons un trait souvent signalé, et dont l'influence est considérable. L'esprit allemand, plus spéculatif que le nôtre, se préoccupe des principes, mais peu de leur application. Une séparation complète entre la théorie et la pratique ne lui répugne pas. Il en résulte un double fait : d'abord, la vie ne contrôle pas la spéculation ; celle-ci peut aller et s'égarer bien loin sans recevoir ces avertissements humbles, mais décisifs, que la pratique seule peut lui donner. Ensuite la spéculation, à son tour, ne prétend pas traduire en résultats positifs les conclusions auxquelles elle est arrivée, si bien que le même homme peut, comme savant, penser d'une façon, et comme chrétien, agir d'une façon qui nous paraît tout opposée. N'a-t-on pas vu le célèbre F.-Chr. Baur, après avoir passé sa vie à attaquer de toutes les forces de sa science l'authenticité du quatrième évangile, trouver, sur son lit de mort, un appui solide pour sa foi dans des déclarations du Sauveur que lui fournissait ce même évangile, et citer ces paroles, sans la moindre hésitation, comme le fondement assuré de son espérance et de sa paix ?

Notre esprit est tout autre ; il est plus conséquent, ou plus impatient. Il ne peut pas supporter cette scission entre le domaine des idées et celui de la réalité ; l'un lui paraît devoir être l'image de l'autre, et il a hâte que cette ressemblance s'effectue. Aussi le mouvement des idées a-t-il chez nous des effets bien plus sensibles qu'en Allemagne ; leur contre-coup sur la vie pratique est beaucoup plus prompt, leurs conséquences positives plus immédiates et plus graves ; doit-on s'étonner, dès lors, si, la vivacité plus méridionale des caractères aidant, la passion vient souvent accentuer les conflits, et

transformer en luttes pénibles ce qui, chez nos voisins, demeure simple discussion ?

4. A ces caractères généraux, imprimés à la théologie allemande par la langue qu'elle emploie et l'esprit de la race au sein de laquelle elle se développe, il faut en ajouter de plus particuliers, se produisant par l'effet même du travail qui lui donne naissance, et d'abord ceux qui résultent de la philosophie avec laquelle elle se trouve en étroite connexion. On a dit qu'au moyen âge la philosophie était la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*. Il faut convenir qu'elle a pris largement sa revanche dans les temps modernes. Depuis le XVIIe siècle, constamment, la philosophie régnante en Allemagne a exercé sur la théologie une autorité réelle et une profonde influence [1]. Si nous adoptons une théologie allemande, celle-ci ayant subi dans sa formation l'action d'une philosophie allemande, nous nous trouvons entraînés nous-mêmes, d'une manière implicite, indirecte, si l'on veut, mais d'autant plus irrésistible peut-être, dans le même courant. Nous sommes ainsi placés dans cette situation, anormale assurément et grosse de dangers, qu'une philosophie, née dans des conditions différentes des nôtres et d'un mouvement des esprits auquel nous n'avons point de part, s'introduit dans notre propre mouvement intellectuel pour en usurper la direction.

5. Mais si la philosophie agit puissamment sur la formation de la théologie, la vie religieuse et ecclésiastique est le sol même dans lequel celle-ci s'enracine et d'où elle tire la sève qui la nourrit. A cet égard encore la théologie allemande est bien éloignée de nous; la vie religieuse à laquelle elle se rattache diffère beaucoup de la nôtre; elle a été influencée par des

[1] La déclaration suivante du professeur Hagenbach est remarquable et mérite d'être attentivement pesée : « On peut affirmer qu'un catholique allemand ayant reçu une culture scientifique s'entendra beaucoup plus facilement sur certaines notions fondamentales avec un protestant allemand, que celui-ci avec un de ses coreligionnaires français ou anglais. Protestants et catholiques, comme des frères jumeaux, se sont allaités au même sein, à celui de la philosophie allemande, bien que chacun ait élaboré différemment la nourriture qu'il y a puisée. « (*Die Kirchengesch. des XVIII und XIX Jahrhunderts*, II^er Th., 3e Aufl. s. 452.)

souvenirs, des traditions, des habitudes que nous ne partageons pas, tandis que nos habitudes, nos traditions, nos souvenirs lui sont entièrement étrangers. Les Allemands nous connaissent mal et se mettent peu en peine de nous connaître. Quelques faits, de peu d'importance en eux-mêmes, mais significatifs comme indices, serviront d'illustration et de preuve à ce que je viens d'avancer.

Vous chercheriez vainement le nom de Bénédict Pictet dans la volumineuse histoire des dogmes de Baur, dans celle de Baumgarten-Crusius, dans les histoires de l'église de Kurz, de Hase et de Guericke, même dans celle du réformé Ebrard. Il est mentionné en passant dans celle de Gieseler, mais pour y être classé et apprécié au moyen d'un rapprochement inexact[1].

Voici un exemple non moins frappant. La fameuse *Formula consensus helvetici* a joué, comme chacun le sait bien parmi nous, un rôle considérable dans l'histoire théologique et religieuse des églises suisses ; et, hors de notre patrie, elle a eu un retentissement étendu dans l'Europe réformée. Baur ne donne à son sujet que ce bref et étrange renseignement : « C'est contre la tendance libérale des docteurs de Saumur que fut surtout dirigée la *Formula consensus*, rédigée en Suisse par Heidegger, dans l'année 1720 ; elle occasionna beaucoup de débats et fut enfin supprimée[2]. » Or, en 1720, Heidegger, le rédacteur de ce symbole, comme le dit très bien Baur, était mort depuis vingt-deux ans (1698), et la formule admise officiellement par les églises suisses depuis quarante-cinq ans (1675 à 1678) avait été supprimée à Genève dès 1706. Baur a évidemment confondu le moment de sa rédaction avec l'époque bien plus tardive où elle a commencé

[1] Gieseler, *Lb. der Kirchengesch.*, IV, 289. Il est juste de citer une honorable exception. Lorsque le docteur Twesten a publié à Berlin, 1863, une édition du *Compendium locorum theologicorum* de L. Hutter, voulant sur quelques points mettre en regard de la doctrine luthérienne la conception réformée, il a ajouté au texte de son auteur des extraits du *Compendium theologiæ* donné en 1626, par le professeur bâlois J. Wolleb, et de la *Theologia christiana* de Pictet.

[2] Baur, *Vorlesungen über die Dogmengesch.*, III, 143.

à susciter des troubles graves dans le Pays de Vaud. Si j'ai cité de préférence l'illustre chef de l'école de Tubingue, c'est que l'autorité dont il jouit comme historien repose sur une érudition sérieuse et une connaissance des sources ordinairement étendue et exacte.

Que doit-on conclure de ces faits, qu'il ne serait pas difficile de multiplier? Pas autre chose que ceci : les théologiens allemands ne tiennent compte de nos églises, de leurs besoins, de leur vie, de leur histoire, que d'une manière tout accessoire et assez superficielle; nous restons des étrangers pour leur théologie : celle-ci, par une conséquence inévitable, n'est-elle pas dans la même mesure une étrangère pour nous?

6. Enfin cette dernière assertion se justifie encore si l'on remarque que la théologie allemande est presque tout entière luthérienne; ses doctrines sont celles de la confession d'Augsbourg, et plus précisément encore de la Formule de concorde, et elle a conservé remarquablement intacts l'esprit et les tendances, qui, dans le protestantisme, ont de bonne heure distingué ce rameau de celui auquel nous appartenons, du rameau réformé.

On peut d'abord signaler une différence, un peu flottante, difficile à formuler, mais très réelle, dans la manière de saisir le rapport des deux principes protestants : le principe matériel de la justification par la foi, et le principe formel de l'autorité unique de l'Ecriture. Tandis que la théologie réformée cherche à donner aux deux principes une égale valeur, parfois même a fait prédominer le principe formel, chez les luthériens, le principe matériel tend à l'emporter. Il en résulte que dans leur conception scientifique et surtout dans leur usage ordinaire, l'Ecriture est considérée et employée autrement que ne le comporte notre point de vue et nos traditions ecclésiastiques.

Les questions relatives au péché et à la grâce donnent lieu à une seconde différence. Si l'on consulte sur ce point fondamental les documents primitifs et authentiques des deux confessions, on aurait peine sans doute à discerner deux doctrines nettement divergentes, mais les tendances sont autres, et la

théologie luthérienne en a contracté une couleur, ou tout au moins une nuance qui ne s'harmonise pas avec la conception réformée.

La doctrine des sacrements, la notion même du sacrement et l'importance qui lui est attribuée dans l'œuvre du salut et dans la vie chrétienne, constituent un trait du luthéranisme trop caractéristique pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais remarquez, messieurs, que les vues luthériennes sur le sacrement s'ajoutant à la tendance que nous indiquions tout à l'heure, à un sentiment moins net de l'action de la grâce, entraînent tout un ensemble de conceptions qui s'écartent sensiblement des nôtres sur la conversion, sur la définition de ce qu'est un chrétien, sur la composition de l'église et sur ce qu'on peut appeler le nationalisme chrétien et ecclésiastique.

C'est encore à la doctrine des sacrements et notamment à celle de la sainte cène que se relie étroitement la christologie luthérienne. Fortement influencée par l'idée étroite et matérielle dont Luther et ses adhérents stricts semblent avoir été obsédés, elle a versé dans un certain docétisme. Ce point de vue a provoqué et provoque maintenant des réactions, justifiées dans leur origine, mais imprudentes dans leurs procédés et exagérées ou même entièrement fausses dans leurs conclusions en sens inverse. Aussi toute la question christologique se pose en Allemagne avec une gravité et dans des termes qui n'auraient pas de raison d'être en partant du dogme réformé. La transporter chez nous telle quelle, se serait la dépayser et la dénaturer.

Cherchons à résumer l'idée générale ressortant des observations que nous avons successivement présentées. Les caractères de la théologie allemande que nous venons de rappeler nous autorisent à conclure qu'elle ne se rattache pas intimement à notre foi et à notre vie religieuse, à cette vie qui découle dans nos églises des doctrines spéciales qu'elles professent, des circonstances qu'elles ont traversées et des expériences qu'elles ont faites pendant trois siècles et demi d'existence. Or la théologie d'une église doit avoir sa base dans la foi et la vie

de cette église, elle en doit être l'élaboration scientifique, la systématisation. La théologie allemande, née ailleurs, répondant à des besoins qui ne sont pas exactement les nôtres, ne saurait donc, sans de graves dangers, être importée dans nos églises; elle n'y vivrait que d'une vie extérieure et factice, et que verrait-on bientôt se produire? La foi et la science, ne procédant pas des mêmes origines, ne pourraient se reconnaître et s'associer dans leur marche, elles suivraient chacune sa voie à part, se suspectant et s'accusant l'une l'autre, au lieu de s'entr'aider et de se soutenir. On le verrait, et même on l'a déjà vu.

III

En présence de cette situation difficile et périlleuse, qu'avons-nous à faire? L'idée d'échapper à ces inconvénients en fermant nos portes à la théologie allemande, en l'ignorant ou en la repoussant, ne viendra certainement à aucun de vous, messieurs. Ce remède, fût-il possible, serait pire que le mal; il nous priverait de ressources précieuses et d'armes toutes préparées et puissantes pour le bon combat; nous y perdrions plus de vérité encore que d'erreur, et l'ignorance, en aucun genre, a-t-elle jamais rien guéri, rien préservé efficacement? Il faut non pas ignorer, mais connaître bien, connaître de manière à dominer l'influence, à posséder cette théologie au lieu d'en être possédé, connaître assez à fond pour être à même de critiquer, de juger, de choisir. Il faut, en outre, à cet élément qui n'est fâcheux que s'il est prépondérant, opposer d'autres éléments qui lui fassent contrepoids, si bien que les uns et les autres concourent à un équilibre des forces stable et judicieux.

C'est dire que nous devons ne plus vivre d'emprunts, mais diriger nos efforts vers la création d'une théologie originale, d'une théologie qui nous appartienne en propre et qui soit sortie des entrailles mêmes de nos églises. Elle ne sera pas incolore comme un mélange, ou bariolée comme un vêtement cousu de pièces de rapport, elle aura sa couleur. Pour la désigner, on n'aura pas à inventer quelque vocable nouveau: elle

portera le nom honorable et honoré sous lequel l'histoire nous connaît, le nom de réformé.

Afin d'assurer son originalité et son indépendance, cette théologie devra contrebalancer l'influence qu'exercerait inévitablement sur elle la théologie qui lui vient toute préparée du dehors par un retour énergique aux sources de la doctrine, j'entends surtout celles de ces sources qu'elle possède en commun avec toute l'église chrétienne, celles auxquelles tout théologien, quelle que soit d'ailleurs sa spécialité ecclésiastique ou confessionnelle, doit puiser : l'Ecriture sainte en première ligne, et bien au-dessous d'elle les anciens docteurs.

Une étude approfondie de l'Ecriture, l'histoire et la comparaison des livres qui la composent, l'analyse de son contenu, l'exégèse en un mot dans ses diverses branches, constitue le fondement indispensable, le seul fondement solide de l'édifice théologique. Si donc nous voulons avoir une théologie qui soit à nous, il faut d'abord que nous fassions notre exégèse, que nous la fassions, et non que nous en adoptions une en nous appropriant les résultats auxquels d'autres sont parvenus avant nous. Il est impossible, j'en conviens, de ne tenir aucun compte des travaux immenses et souvent si beaux dont cette discipline est redevable aux savants allemands. Ce serait une prétention déraisonnable que de vouloir refaire, sans les consulter, ce qu'ils ont déjà fait. Mais, en nous servant de leurs ouvrages, sachons ne pas nous y asservir ; en faisant de leurs commentaires des secours pour notre étude, n'en faisons pas l'objet même de cette étude ; l'objet de l'étude doit être l'Ecriture, directement, et, sans rien ignorer de ce qui peut porter la lumière dans ses profondeurs, c'est à la contempler, elle, à la sonder, à la fouiller dans tous les sens que nous devons consacrer nos meilleurs efforts.

Rappellerai-je que pour être en état de l'étudier ainsi avec profit, il est indispensable de posséder un instrument que nous avons trop négligé : des connaissances philologiques exactes et précises ? Ah ! que nos élèves se le disent bien dès le début de leurs études, que nos jeunes pasteurs ne l'oublient pas, qu'ils en croient les regrets de beaucoup de leurs prédécesseurs :

savoir mal les langues sacrées, n'avoir de leurs principes et de leurs éléments que des notions incomplètes ou vagues, est une lacune qu'il est difficile de combler plus tard, et qui, si elle n'est pas comblée, se fait sentir péniblement dans toute la carrière théologique.

Les anciens docteurs, ceux qui, antérieurs aux grandes scissions ecclésiastiques, appartiennent à la chrétienté tout entière, et à qui la vénération des siècles à donné le titre de Pères de l'église, fournissent aussi à la science une source à laquelle il est utile de recourir. Je connais la sentence sommaire et dédaigneuse dont ils ont été frappés en bloc par un homme dont on ne saurait pourtant suspecter ni l'intelligence, ni l'érudition; mais une boutade n'est pas un jugement [1]. La série des Pères, depuis Clément de Rome et Ignace d'Antioche jusqu'à Grégoire le Grand, présente des esprits du premier ordre, dans le domaine de la pensée et de la science comme dans celui de la foi, et parmi eux deux ou trois génies qui prennent rang au nombre des phares lumineux de l'humanité. Ne nous inclinons pas servilement devant eux, ne leur attribuons pas une autorité positive à laquelle ils n'ont aucun droit; mais où, si ce n'est auprès d'eux, trouverions-nous une chaîne ininterrompue de témoins nous instruisant en détail de ce qu'a été la foi et la vie de l'église pendant tout le premier tiers de son existence, pendant la période de la lutte contre le paganisme, des grands débats dogmatiques et aussi des premiers et funestes écarts? Que des esprits, rendus délicats à l'excès par les raffinements de notre époque, se rebutent de leur forme souvent inculte, de leur pensée parfois grossière, parfois subtile, de leurs préjugés, de leurs faux raisonnements, de leurs

[1] « Il est de mode de parler des Pères avec respect, souvent même avec admiration; mais il est de fait qu'aucune littérature ne compense autant de sottises par aussi peu de beautés. Si l'on excepte deux ou trois personnalités dont la vigueur s'élève au-dessus du niveau commun, si l'on met de côté un livre admirable, un seul, les confessions d'Augustin, on ne rencontre guère, parmi les écrivains dont il s'agit, que la faiblesse, l'absurdité ou l'emphase. » E. Schérer. *Revue de Théologie*, X, 196-197.

Voyez aussi, du même auteur : *Etudes critiques sur la littérature contemporaine*. Paris, 1863, pag. 198 et 202.

erreurs, qu'ils ne daignent pas prendre la peine de percer cette écorce pour trouver au-dessous la chaleur et la vie, je le comprends; mais, qu'on le sache, ni des historiens, ni des critiques, ni des dogmaticiens, ni des moralistes, ni des théologiens, en un mot, ne peuvent se passer de l'étude des Pères, et quiconque aspire à se faire une théologie ou à renouveler celle qu'il a reçue, doit les connaître, et ne tardera pas à les aimer.

Mais la théologie dont nous appelons la formation, messieurs, n'est pas une théologie quelconque; elle doit avoir, nous l'avons remarqué déjà, sa couleur propre, déterminée par le milieu dans lequel se déploie notre vie religieuse, par la province historique et bien définie du domaine chrétien à laquelle notre naissance peut-être, mais certainement aussi notre libre adhésion nous a rattachés, elle doit être une théologie réformée.

Comment lui maintiendrons-nous ce trait distinctif? Il n'y a qu'un moyen pour cela : à l'étude générale du christianisme joindre l'étude spéciale du christianisme protestant réformé; apprendre à connaître intimement l'origine de nos églises, leur histoire, leurs doctrines caractérisques, les documents de leur foi, leurs principaux docteurs; chercher, comme l'écrivait si bien il y a trois mois M. le professeur Sardinoux[1], à « renouer la chaîne des traditions savantes de notre église, brisée depuis bientôt deux siècles par le malheur des temps. » Cette chaîne, à laquelle il s'agit de ressouder nos premiers anneaux, s'est prolongée forte et bien liée depuis Farel jusqu'à Bénédict Pictet, depuis le premier quart du XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIe. Quelle mine féconde et intéressante à explorer! Que d'hommes plus célèbres que vraiment connus, que d'ouvrages riches de foi et de science, que de documents précieux à analyser et à comparer!

Nos réformateurs de langue française se présentent d'abord : Farel, Calvin, Viret; à leurs noms s'associent naturellement ceux des fondateurs de la communion réformée en d'autres pays : Zwingli, Œcolampade, H. Bullinger, P. Martyr, M. Bucer, et, avec quelques réserves, celui du savant Mélanchthon,

[1] Revue *Revue théologique*. Juillet 1874, pag. 4.

cet homme sympathique, au cœur aimant, au caractère un peu faible, à l'intelligence ouverte, qui, en dépit des ultra-luthériens, forme le trait d'union entre Luther et Calvin, entre la confession d'Augsbourg et la confession réformée. Dans la vie et les écrits de ces hommes, nous pouvons étudier sous ses traits vivants et dramatiques le mouvement des esprits au milieu de nos églises en formation ; dans les confessions de foi de la même époque nous trouvons, sous une forme arrêtée, précise, officielle, les résultats de ce mouvement. Bien plus nombreuses dans notre rameau que chez les luthériens, ces confessions mettent en lumière avec d'autant plus de force, au travers des variétés d'expressions, l'unité admirable de la pensée et du sentiment chrétien.

Après cette époque si productive et si puissante, le XVIIe siècle offrirait encore une longue liste de théologiens dont les travaux, trop oubliés des générations suivantes, appelleraient à leur tour une attention sérieuse de notre part.

Est-il nécessaire d'ajouter qu'il ne saurait être question de demander à nos prédécesseurs une théologie toute formulée, et de répéter machinalement, fût-ce en style du XIXe siècle, la science du XVIe et du XVIIe ? Ce que nous chercherons auprès d'eux, c'est un esprit dont nous nous pénétrions ; ce sont des tendances à développer ; ce sont des lignes directrices à prolonger, à compléter, à rectifier au besoin.

Un troisième caractère de la science à laquelle nous devons travailler nous indique une troisième et dernière condition de ce travail.

La théologie peut être définie la science de la vie chrétienne, en d'autres termes, la vie chrétienne étant donnée, la théologie expose scientifiquement et dans un ensemble systématique les sources de cette vie, ses traits spécifiques, ses résultats. La théologie réformée a donc pour point de départ la vie religieuse telle qu'elle se manifeste dans le sein des églises réformées, et si nous voulons établir une telle théologie, nous devrons étudier la vie chrétienne qui s'est déployée dans nos églises du passé et qui se déploie encore dans nos églises du présent ; nous devrons suivre, par la pensée et par le cœur, le dévelop-

pement historique de ces églises, nous maintenir en communion étroite avec elles, en sorte que nous vivions de leur vie et que leur esprit, qui n'est autre qu'une des manifestations particulières de l'Esprit de Christ, nous anime et circule en nous comme dans des membres du corps.

C'est par là, messieurs, que la théologie demeurera ou redeviendra une science vivante, réelle, positive, au lieu de se perdre en spéculations abstraites et vaines. C'est par là qu'elle restera sous le contrôle bienfaisant de l'activité ecclésiastique et religieuse, en même temps qu'elle lui servira de régulateur. C'est par là que, tout en sachant se retirer à ses heures dans les bibliothèques et les cabinets d'étude, elle ne sera jamais étrangère ni à l'œuvre pastorale des conducteurs du troupeau, ni à la piété des plus simples chrétiens, et que les églises, en toutes circonstances, pourront trouver auprès d'elle des lumières utiles et une vivifiante chaleur.

Si l'on nous a compris, on n'accusera pas les vues que nous avons proposées et les vœux que nous avons émis, de favoriser la paresse ou de tendre à discréditer les fortes études. Nous ne voudrions rien retrancher du domaine cultivé jusqu'ici par nos théologiens, rien interdire à leurs recherches, leur fermer aucune porte, leur défendre aucune excursion ni aucune conquête; nous voudrions, au contraire, étendre le champ de leurs travaux, l'étendre non pas en empiétant sur le terrain d'autrui, mais en défrichant de nouveau notre propre sol trop longtemps abandonné. Il s'agit de s'affranchir, de devenir soi, et pour y parvenir il faut certainement plus d'efforts persévérants, plus de labeur véritable, plus d'énergie soutenue que pour copier des modèles ou suivre des maîtres qu'on s'est donnés.

Devenir soi ! conquérir son individualité ! Nul, il est vrai, ne se crée lui-même, au sens absolu ; c'est Dieu qui crée les caractères et les individualités Mais dans cette œuvre primitive et mystérieuse elle-même, il ne veut pas agir seul, il veut que l'être qu'il façonne de sa main souveraine s'associe au travail de sa propre formation, et, à mesure qu'il reçoit des forces, les déploie et les affermisse en les appliquant.

Travaillez donc, jeunes amis, vous qui êtes encore au seuil de la carrière, travaillez à vous former vous-mêmes, travaillez à devenir les organes libres et intelligents, en même temps que fidèles, des églises auxquelles vous appartenez, travaillez à donner à ces églises une théologie qui, sortie de leur sein, exprime leur foi et leur vie ; elle sera, comme la vérité, ancienne et nouvelle : dans quelle mesure et comment ? ce sera à vous de nous le montrer.

Et nous, messieurs, qui sommes à l'œuvre déjà, sans que les résultats aient encore répondu à nos vues, nous, attristés peut-être par les expériences que nous avons faites, par des tentatives qui n'ont pas abouti, par l'épreuve souvent renouvelée de notre faiblesse, ne perdons pas courage, continuons à travailler en regardant en haut. C'est le Seigneur qui nous a assigné notre tâche, et ce qu'il veut, ce que nous voulons aussi, c'est que notre œuvre le glorifie. Ne perdons pas de vue ce but qui est la source même de notre force ; sachons accueillir avec joie et soutenir de notre sympathie, dussent-ils avoir des idées un peu différentes des nôtres, les collaborateurs qui nous arrivent et qui seront bientôt nos successeurs, et souvenons-nous que rien de ce qui se fait pour la vérité, c'est-à-dire pour Christ, et dans l'amour de la vérité, c'est-à-dire de Christ, ne saurait être perdu.

C.-O. VIGUET,
prof. théol.

LA
MORALE EXPÉRIMENTALE ET SA MÉTHODE

CHAPITRE II

Les moyens et les obstacles [1].

I

Les sciences morales ont pour objet les mobiles ainsi que leurs effets ; la connaissance des uns est inséparable de celle des autres.

Les sciences morales sont des sciences d'observation. On ne l'a pas toujours suffisamment compris ; on a cru pouvoir les rapprocher des mathématiques, en faire par conséquent des sciences positives, sous prétexte qu'elles étaient fondées sur de purs concepts. L'erreur était facile à commettre, et mérite qu'on s'y arrête.

Le caractère des sciences positives est de rechercher les conséquences, les effets, de données arbitrairement acceptées et dont on ne vérifie pas le bien fondé, en d'autres termes d'être exclusivement des sciences de déduction. Je peux raisonner sur un triangle rectangle ou sur un triangle équiangle, sur l'hypothèse que la loi permet ou qu'elle défend une certaine chose ; mes conclusions pourront être aussi rigoureusement exactes dans un cas que dans l'autre. Si le point de départ est mal choisi, s'il est une source d'erreur, cela tient à l'observation qui a précédé la déduction, mais non pas à la déduction elle-même. C'est en effet une des particularités des sciences positives où de déduction exclusive, d'être des parties de sciences plutôt que des sciences complètes, de ne pouvoir

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, 1874, juillet, pag. 365.

pas être appliquées sans se combiner avec des données fournies par l'observation. Si je veux utiliser, pour mesurer un tonneau, les connaissances que les sciences mathématiques m'ont révélées sur les propriétés des cylindres ou des cônes, je devrai d'abord constater les dimensions de mon tonneau, et rechercher dans quelle mesure celui-ci se rapproche ou s'éloigne des formes parfaites dont s'occupent les sciences positives. Pour appliquer à une espèce réelle une déduction juridique, il faut s'assurer que les principes de droit sur lesquels repose cette déduction sont bien en vigueur, et applicables à l'espèce proposée.

Les sciences morales sont-elles des sciences de déduction exclusive? Non. La déduction y joue un rôle sans doute, comme dans les autres sciences; mais elle n'y joue qu'un rôle restreint et subordonné. Entre les sciences morales et les sciences positives, il y a sans doute un point commun qui a donné lieu à une confusion : les unes comme les autres ont pour objet des faits moraux, des actes de la volonté humaine. Mais, et c'est là ce qui échappe souvent, ces faits moraux, ces actes de la volonté humaine sont de natures différentes, ou tout au moins sont considérés à des points de vue opposés.

Nous avons appris à distinguer, dans les phénomènes de la volonté, deux domaines, deux classes d'éléments. Notre volonté est en partie déterminée, en partie libre; elle a sa cause, en partie hors de nous, en partie seulement en nous. Nous avons même vu que l'élément qui a sa cause hors de nous est l'élément positif, producteur; celui qui a sa cause en nous est seulement négatif, épurateur.

Le point de départ des sciences positives est arbitraire; il dépend de nous de choisir l'un ou l'autre. Sans doute, nous ne pouvons pas raisonner sur un triangle à quatre côtés, ni même sur une figure irrégulière; nous sommes forcés de partir d'un triangle parfait, d'une sphère parfaite. Mais nous pouvons choisir la figure parfaite qui nous plait; s'il n'y a pas de faute dans les déductions, nous arriverons toujours à des conclusions correctes. Nous sommes dans l'arbitraire, bien qu'ici comme ailleurs l'arbitraire soit limité.

Tout autre est la position des sciences morales. Elles aussi s'occupent des phénomènes de la volonté ; mais elles les considèrent sous un aspect tout différent. Elles cherchent, non pas les conséquences d'une donnée arbitraire, mais les circonstances qui déterminent l'usage que nous faisons de notre libre arbitre. Elles ont pour objet, non des phénomènes produits par nous dans les limites de notre liberté, et qui n'existent peut-être nulle part ailleurs que dans notre esprit, comme c'est le cas des figures géométriques parfaites ; mais des forces qui existent en dehors de nous, qui agissent sur nous, dont nous dépendons et qui ne dépendent pas de nous ; des forces que nous ne pouvons pas concevoir suivant notre bon plaisir, qui ne sont pas de purs concepts, et dont la connaissance exige l'emploi de l'observation. Nous pouvons choisir à notre gré le point de départ d'une déduction mathématique et arriver à une conclusion juste ; mais nous ne pouvons pas partir du fait qu'il nous est agréable de nous brûler les doigts ; car les causes de souffrance et de jouissance, tant morales que physiques, sont indépendantes de nous, sont par conséquent des données empiriques. En partant de données empiriques et fausses, on arrive à des conclusions empiriques et fausses, et les sciences morales ne peuvent pas, comme les sciences mathématiques, faire abstraction de toutes données empiriques. La volonté renferme des éléments déterminés ; mais la présence de ces éléments est souvent oubliée en pratique par ceux mêmes qui la reconnaissent en théorie. On raisonne souvent comme si volonté était synonyme de liberté, comme si les faits moraux étaient de tout point arbitraires, et c'est là ce qui a fait commettre l'erreur signalée.

Sciences d'observation, les sciences morales sont des sciences d'approximation et non pas des sciences exactes. Nous ne sommes jamais sûrs d'avoir tout observé, partant jamais sûrs des conséquences que nous faisons découler de prémisses empiriques. On peut même dire que le caractère d'approximation n'est nulle part aussi accentué, la réserve qu'il implique nulle part plus nécessaire que dans les sciences morales ; cela tient à leur complication et à leur délicatesse exceptionnelles, dont

nous avons parlé ailleurs. Il faut pousser la précision aussi loin que possible, sans jamais se flatter d'avoir atteint le terme. Les Romains semblent avoir compris cette impossibilité d'arriver à autre chose qu'à un à peu près, quand ils ont dit que le jurisconsulte cherche ce qui se passe dans la plupart des cas, *id quod plerumque fit.*

Un autre caractère de nos sciences et de leur objet nous oblige à employer la méthode des approximations successives. Le monde moral est un organisme ; il se compose de diverses parties subordonnées les unes aux autres, et qu'il n'est pas possible d'isoler absolument pour les étudier. Il renferme un but final, et toute une hiérarchie de buts secondaires qui sont tout à la fois les buts de moyens inférieurs, et les moyens de buts supérieurs. Pour étudier un objet particulier, il faut non-seulement en prendre une vue d'ensemble, mais encore le considérer dans son milieu, en rechercher la fonction, la fin, en d'autres termes le but extérieur auquel il doit servir. Alors seulement on pourra le considérer en lui-même, d'abord dans son ensemble, puis dans ses parties principales, et graduellement jusque dans les plus petits détails. Nous imiterons le micrologue, qui considère d'abord son objet à la loupe ou même à l'œil nu, pour le soumettre ensuite, après l'avoir divisé et subdivisé, à des grossissements toujours plus forts. Nous commencerons par une grossière silhouette, pour arriver à un dessin aussi fini que possible.

Jusqu'ici, notre méthode trouve ses analogies dans les sciences naturelles, dans les sciences organiques en particulier, désormais nous devrons voler de nos propres ailes. Nos sciences ont leurs particularités, qui exercent une influence profonde sur la méthode; elles s'adressent, non pas exclusivement, mais principalement, au sens intime, et leurs procédés d'observation s'en ressentent.

II

On s'exagère souvent la différence qui existe entre le sens intime et les sens externes. Le sens, qui est la forme élémen-

taire de la conscience, et dont j'ai parlé dans un précédent article, prend des noms différents suivant les diverses classes de phénomènes qu'il nous révèle. Il s'appelle ouïe ou vue, suivant qu'il nous fait connaître des sons ou des couleurs ; sens intime ou sens externe, suivant qu'il nous renseigne sur le monde intérieur ou sur l'extérieur.

Le monde intérieur se compose de phénomènes qui se passent chez un individu, qui se révèlent peut-être indirectement à d'autres par leurs effets, mais qui ne peuvent être connus directement et complétement que de celui chez qui ils se passent. Il se compose par conséquent de phénomènes qu'on ne peut bien observer que sur soi-même. A ces phénomènes intimes on oppose les phénomènes extérieurs qui se révèlent également à plusieurs individus. Ils ne se révèlent à eux, il est vrai, qu'en se reproduisant plus ou moins fidèlement chez chacun d'eux. Aussi les phénomènes extérieurs sont-ils en même temps des phénomènes intimes. Plusieurs personnes voient le même tableau, entendent la même mélodie ; mais elles les voient et les entendent différemment, suivant les divers degrés de leur développement, les divers états de leurs organes. La manière dont chaque personne perçoit un même fait ne se révèle directement qu'à cette personne même, est par conséquent du ressort du sens intime. La limite entre les deux mondes n'est peut-être qu'approximative ; elle n'en est pas moins utile. On comprend qu'un sentiment d'envie, par exemple, peut se manifester au dehors de diverses manières, mais il peut aussi rester enfermé dans le for intérieur de celui qui l'éprouve ; il se peut encore que ses manifestations ne répondent que très imparfaitement à son essence. Bref, celui chez qui ce sentiment a lieu est placé pour l'observer beaucoup mieux qu'aucun autre ; je ne dis pas qu'il l'observera toujours mieux. Mais il n'en est pas du sentiment que j'éprouve comme d'une mélodie ou d'un tableau que plusieurs personnes peuvent observer d'une manière parfaitement indépendante.

Les mobiles appartiennent essentiellement à la classe des phénomènes intimes. Le sens et l'observation internes peuvent seuls donner certaines notions fondamentales sur leur compte.

Si l'observation interne est indispensable, elle n'est pourtant pas suffisante ; elle a beaucoup de profondeur, mais fort peu d'étendue ; elle nous fait connaître de nous-mêmes bien des choses que nous seuls pouvons savoir, mais elle ne nous renseigne que sur nous-mêmes. Si nous voulons savoir quelque-chose sur le compte d'autrui, nous sommes contraints de recourir à l'observation externe. Or, quelque importance qu'ait pour nous notre propre individualité, les autres nous offrent un champ d'études infiniment plus riche et plus varié. Notons en passant que le sens externe peut aussi nous renseigner sur ce que nous étions nous-mêmes en d'autres temps, ainsi quand nous relisons ce que nous avons écrit précédemment. Mais on peut, sans grande inexactitude, faire rentrer dans l'autrui le moi des temps passés et oubliés.

Les renseignements que le sens externe nous fournit sur la vie morale d'autrui sont très nombreux ; mais ils sont toujours très incomplets. On peut les comparer à ces plantes dont les feuilles et les fleurs viennent s'épanouir à la surface des eaux, tandis que les racines s'enfoncent dans la vase et se dérobent à nos recherches. Nous connaissons les actes et les paroles d'autrui. Pour nous faire une idée des mobiles qui les ont produits, il nous faut recourir à l'hypothèse et à l'analogie. Or, nous ne savons de la vie intime et propre des mobiles que ce que nous avons observé sur nous-mêmes ; nous ne pouvons compléter les données du sens externe sur la vie morale d'autrui que par les données du sens intime sur notre propre vie morale. Un pareil procédé renferme implicitement la supposition que, malgré leurs diversités extérieures qui proviennent des circonstances, les hommes sont au fond tous les mêmes. Nous sommes ainsi conduits à ajouter à ceux dont nous avons parlé déjà un nouvel article de foi, l'unité de l'espèce humaine. Nous n'avons, il est vrai, besoin que de l'unité psychologique ou de nature, nous pouvons nous passer de l'unité généalogique ou d'origine, sur laquelle nous n'avons pas à nous prononcer. L'importance donnée par la religion à cette dernière tient, suivant toute probabilité, à ce qu'elle était le meilleur moyen pédagogique de vulgariser la première.

En somme, et malgré quelques rares objections théoriques, le postulat de l'unité de la race humaine a toujours été admis en pratique ; on a toujours agi et raisonné en conséquence, souvent, il est vrai, d'une manière inconsciente. En effet, ce postulat est indispensable. Pour connaître, ai-je dit dans l'article sur la méthode, nous avons besoin de ramener la variété des phénomènes à un petit nombre de causes simples et permanentes. Pour connaître les êtres moraux, ajouterai-je ici, il faut ramener leurs diversités à l'unité, admettre que leurs différences proviennent des circonstances physiologiques, géographiques, historiques, etc., qui agissent différemment sur des essences identiques. Autrement, il nous serait impossible d'expliquer ces croyances, ces goûts que nous ne partageons pas, ces institutions que nous n'approuvons pas, et auxquelles d'autres ont été attachés. L'adjonction des données du sens intime aux données des sens externes se trouve déjà dans les sciences naturelles, chez lesquelles aussi il faut compléter les observations par des hypothèses. Mais chez nous cette adjonction va prendre beaucoup plus d'importance. A quoi cela tient-il ; pourquoi cela est-il nécessaire, et pourquoi possible?

Cela est nécessaire à cause du rôle plus considérable que jouent dans les sciences morales les éléments supra-sensibles ou purement intelligibles ; on appelle ainsi ceux qui se dérobent au sens externe, au sens dans l'acception spéciale du mot, pour se révéler seulement au sens intime, souvent appelé intelligence.

Cela est possible, à cause de la connaissance plus grande que nous avons de notre monde intérieur, de la parenté plus étroite qui existe, relativement au reste de l'univers, entre les autres hommes et nous. Nous jugeons d'après nous-mêmes soit de la nature soit du prochain, mais nous le faisons beaucoup plus dans ce dernier cas, ce qui implique une méthode à part.

Tant que les emprunts faits au monde intérieur se bornaient au crédit accordé au sens et à l'idée de cause, c'est-à-dire à deux hypothèses très simples, et tellement urgentes que chacun en tolérait l'introduction dans l'édifice scientifique, on pouvait faire ces emprunts sans s'en douter. Dès qu'ils durent

porter sur des points nombreux et détaillés, que les erreurs, les divergences d'opinions, jusqu'ici pour ainsi dire impossibles, devinrent graves et fréquentes, le doute s'introduisit et l'instinct dut faire place à la science. On obéissait aux mobiles souvent à son insu ; il faudra désormais les discuter, les contrôler. C'est alors qu'apparaît l'observation interne, et avec elle la science des mobiles. Les deux choses toutefois ne doivent pas se confondre ; l'observation interne est le procédé fondamental, mais non pas le procédé unique de la psychologie. Comme toutes les forces, les mobiles ne se révèlent que par leurs effets ; il y a seulement certains effets qui ne sortent pas du for intérieur, et que par conséquent le sens interne peut seul connaître. D'autre part, les mobiles ne se révèlant que par leurs effets, pour les connaître complétement il faut leur faire produire tous les effets dont ils sont susceptibles, et pour cela les mettre dans les circonstances les plus variées. Or, un même individu ne peut pas se mettre dans toutes les circonstances. Les anciens, nos contemporains sauvages ou même illettrés, ont connu des sentiments et des impressions qui nous resteront toujours inaccessibles. On trouvera même rarement un philosophe qui pousse l'amour de la vérité jusqu'à vérifier sur lui-même les curieuses sensations qu'éprouva Livingstone quand il se trouva entre les pattes de son lion. Les mobiles ont donc beaucoup de côtés pour l'étude desquels nous sommes réduits à l'observation externe, quelque défectueuse qu'elle soit. Comme le champ de l'observation morale externe est très étendu, que cette observation est utilisée pour des buts très divers en apparence, et dont le rapport passe souvent inaperçu, on en distingue les diverses provinces. C'est ainsi que nous avons l'histoire du droit, celle des religions, des beaux-arts, des sciences, etc. ; elles ne sont toutes que l'histoire de l'esprit humain considéré sous ses diverses faces ; et indépendamment de leur utilité spéciale pour le jurisconsulte, le théologien ou l'artiste, elles sont aussi, quant à leurs résultats généraux au moins, indispensables au psychologue.

Laissons provisoirement de côté l'observation externe, et

revenons à l'interne, sur laquelle nous devons nous arrêter en raison des difficultés particulières qu'elle présente.

III

Observer, c'est comparer. Observer une couleur, la direction d'un corps, la rapidité d'un mouvement, c'est les comparer avec d'autres couleurs, d'autres directions, d'autres rapidités. L'observation suppose donc un point de comparaison pris en dehors de l'objet observé. Cette condition semble irréalisable s'il s'agit d'un phénomène dans lequel l'observateur se trouve compris lui-même. Il n'en est pourtant pas tout à fait ainsi, parce que l'observateur peut se sortir en un certain sens des mouvements auxquels il participe. Rappelons-nous ce qui se passe quand, assis dans un wagon de chemin de fer, nous évitons de regarder au dehors. Qu'est-ce qui nous avertit que le wagon est en marche ? Le cahottement, c'est-à-dire une réaction, un mouvement partiel contraire au mouvement général, dans lequel par conséquent nous ne sommes engagés qu'imparfaitement. Si nous ne voyons pas d'objet extérieur, ou si nous ne voyons que des objets très éloignés comme des étoiles, nous ne nous rendrons pas compte du sens dans lequel nous cheminons, à moins que quelque circonstance accidentelle, le souvenir par exemple de nous être assis en avant ou en arrière, ne nous le rappelle. Si nous considérons au contraire les objets extérieurs situés près de la voie, nous les verrons fuir d'autant plus rapidement qu'ils seront plus rapprochés. Comme nous savons que le monde ne peut pas tourner de la sorte, nous rétablissons la position et nous concluons que c'est nous qui marchons et qui marchons en sens inverse du mouvement apparent des objets extérieurs.

Quelque chose d'analogue se passe dans le monde moral. Nous ne pouvons pas étudier une passion qui nous emporte tout entiers. Pour y réfléchir, pour en avoir simplement conscience, il faut s'en rendre indépendants dans une certaine mesure. Quelques faits mettront cette vérité en évidence.

On sait que les impressions très fortes, l'excès du bruit ou

de la lumière par exemple, suppriment la conscience. Cela tient peut-être à ce qu'elles sont exclusives, et détruisent tout point de comparaison.

Certains phénomènes ne peuvent être observés qu'après coup, et grâces à la trace qu'ils ont laissée dans notre mémoire. C'est le cas de ce qui se passe dans les moments d'ivresse, dans le paroxysme des passions ; c'est le cas surtout des rêves. Tant que nous leur appartenons tout entiers, ils sont l'objet de la perception, mais non pas de la réflexion. Quand nous nous retrouvons en présence de la réalité extérieure, nous pouvons lui comparer le rêve, raisonner sur ce dernier par conséquent.

Les gens de goût ont pour les effets violents une aversion bien connue. Ils aiment les sensations douces qu'il faut chercher et qui sont en général plus pures par le fait même de leur faiblesse : ainsi des sons qui de près déchirent le tympan sont souvent très suaves à distance ; les vibrations parasites disparaissent en traversant l'espace, et les fondamentales restent seules. Rappelons aussi les deux opérations simultanées que nous exécutons dans la prise de possession des phénomènes. Tout en nous soumettant à la réalité pour en recevoir l'empreinte, nous réagissons à notre insu sur cette empreinte pour la conformer à nos besoins. Si l'impression est violente, l'opération passive est prédominante, peut-être même exclusive ; l'opération active l'emporte au contraire dans les impressions douces ; et nous nous arrêtons de préférence sur ces dernières, parce que nous n'aimons dans les choses que ce qui répond à nos désirs.

Toutes ces considérations conservent leur valeur dans l'activité scientifique. Les impressions faibles se prêtent à plusieurs égards mieux que d'autres à l'observation. Quand elles nous touchent sans nous émouvoir, quand elles prennent la forme d'un mouvement qui se dessine délicatement sur un fond immobile, les points de comparaison sont plus faciles à trouver. Elles peuvent se prolonger parce qu'elles ne fatiguent pas l'attention ; elles la divisent aussi généralement moins, parce qu'elles sont plus pures, c'est-à-dire plus simples.

La nécessité de rechercher des impressions faibles, peut-être même de les affaiblir encore pour mieux les étudier, expose à détruire l'objet d'observation. Le danger est d'autant plus grand que d'autres circonstances concourent au même résultat. Chacune des activités de notre être diminue la conscience que nous avons des autres. Or les faits de conscience les plus passifs renferment tous un élément d'activité sans lequel ils ne seraient pas conscients; la conscience d'une impression se trouve contrariée à certains égards, non pas pas assurément à tous, par l'observation même qui se porte sur elle. Si nous essayons d'analyser les souffrances que nous éprouvons, nous voyons que les douleurs faibles semblent s'évanouir sous le scalpel de la réflexion, tandis que les douleurs fortes rendent la réflexion impossible. Le véritable inconvénient de la souffrance consiste souvent dans le fait d'enlever à l'attention sa liberté en l'attirant impérieusement sur un point. Toutes ces considérations font comprendre les difficultés exceptionnelles que recontre l'observation intime.

IV

Procédé principal des sciences morales, l'observation intime n'est pas le seul; elle a besoin, nous l'avons dit plus haut, d'être complétée par l'observation externe, qui ajoute à l'expérience propre l'expérience d'autrui, révélée par le témoignage. Or l'emploi du témoignage présente aussi ses difficultés, que nous allons examiner.

Le témoignage est un effet, un contre-coup. Un homme éprouve une impression, il la manifeste par des gestes, des paroles, des actes, par une œuvre d'art peut-être; cette manifestation constitue le témoignage.

Nous ne pensons pas les choses absolument comme elles sont; nous n'exprimons pas nos impressions absolument comme nous les éprouvons. Le témoignage renferme donc toujours deux causes nécessaires d'altération, auxquelles s'en ajoutent d'accidentelles, que nous laissons pour le moment de côté. Il est donc une source de renseignements très défectueuse.

Nous nous en servons faute de mieux, ce qui ne nous empêche pas d'en faire un très fréquent usage. Nous nous adressons à lui pour connaître, tantôt la vérité elle-même, tantôt l'opinion d'autrui. Nous pouvons le consulter sur la nature de Dieu par exemple à deux points de vue tout différents. Peut-être voulons-nous savoir ce que c'est que Dieu, et nous cherchons à compléter nos lumières individuelles par celles d'autrui. Peut-être aussi étudions-nous l'homme, l'origine et le développement de ses idées, de ses idées sur Dieu en particulier. Ici l'opinion d'autrui n'est plus un accessoire comme dans le premier cas; elle est indispensable, c'est le but même de nos recherches, et non pas un détour que nous sommes obligés de faire pour arriver ailleurs.

On recourt encore au témoignage dans un troisième cas, qui tient le milieu entre les deux premiers, et qui est la cause du fréquent usage et de la plupart des abus qu'on fait de ce moyen. On s'en sert pour gagner du temps. La pratique a souvent besoin de se baser sur des assertions dont on ne peut pas prouver la vérité. On appuie alors ces assertions d'autorité; on montre que telle était l'opinion de gens qui inspirent confiance en ces matières. Le témoignage, car c'en est un, doit ici sa valeur aux mêmes raisons que la loi; c'est une fiction sur laquelle on s'accorde, et qu'on préfère par cette raison à une vérité sur laquelle on ne s'accorderait pas. Il est beaucoup plus difficile de trouver le véritable siége de l'âme, si tant est qu'il y en ait un, que de dire où Descartes le place.

Malheureusement on ne borne pas toujours l'emploi de cet expédient aux limites du nécessaire ; on étend, par exemple, aux générations tout entières, ce qui n'est applicable qu'aux individus. C'est ainsi qu'on creuse un abîme entre les sciences morales et les naturelles ; le principe autoritaire, qui sacrifie l'expérience propre au témoignage, joue un beaucoup plus grand rôle dans les unes que dans les autres. Celui qui regarde les étoiles au télescope, et celui qui observe les molécules organiques au microscope font autorité l'un pour l'autre, le premier en astronomie et le second en physiologie. Mais, aucun d'eux, s'il travaille sérieusement, ne donnera au dire de ses devanciers la préfé-

rence sur ce qu'il voit. En d'autres termes, dans les sciences naturelles, chaque génération vérifie, tout en en tirant parti, les données des générations précédentes. Dans les sciences morales, au contraire, nous trouvons une opinion que l'on pratique tout en évitant de la professer ouvertement, et suivant laquelle la vérité se serait révélée aux générations passées, et ne se révélerait plus directement, au moins plus dans la même mesure qu'autrefois. Ce point de vue a longtemps dominé le droit, nous le retrouvons dans toutes les législations théocratiques de l'Orient, en particulier dans l'Islam. Timidement attaqué par les Athéniens, il est renversé par les Romains qui posent un principe où il faut voir la déclaration d'indépendance de la jurisprudence vis-à-vis de la théologie (je ne dis pas de la religion) : *lex posterior derogat priori*. Le principe autoritaire reparaît au moyen âge, par le canal du droit canon. De nos jours, il exerce encore, dans le domaine moral, une influence qu'on n'oserait jamais lui accorder dans les sciences naturelles. A quoi cela tient-il ?

Il faut le reconnaître : dans les questions morales, l'autorité possède une importance à part ; elle est à la fois plus dangereuse et plus nécessaire qu'ailleurs.

Elle est dangereuse parce qu'elle porte sur des buts, et non sur des moyens. Il y a presque toujours avantage à se laisser guider par autrui pour les moyens ; la division du travail, sans laquelle il n'y a pas de société complète, repose sur ce fait ; je trouverai facilement quelqu'un de plus capable que moi de ferrer mon cheval, de bâtir ma maison, ou même de m'indiquer les remèdes dont j'ai besoin. Quant aux buts qu'il nous convient de poursuivre, au contraire, il n'y a guère que périls à se les laisser désigner. A moins d'être un enfant ou un aliéné, de se trouver par conséquent dans des conditions exceptionnelles, chacun de nous se les choisira toujours mieux que personne. Si je laisse ce soin à un autre, cet autre s'en acquittera dans ses intérêts et non dans les miens. Cela se fera sans aucune mauvaise foi peut-être, par le simple effet d'une tendance naturelle que tout le développement de la conscience et tout l'empire sur soi-même imaginables ne réussiront jamais à supprimer com-

plétement. Tout ce qu'on pourra faire, sera de parer aux inconvénients du cours nécessaire des choses en établissant l'harmonie entre les intérêts du directeur et ceux du dirigé. Malheureusement, c'est en général le contraire qui a lieu, et le système autoritaire n'est très souvent qu'un puissant instrument d'exploitation. On comprend pourquoi il finit toujours par conduire à leur perte les individus et les sociétés qui l'adoptent en morale. Comment se fait-il donc qu'on le pratique malgré ces funestes conséquences ?

L'homme a besoin de vivre en société. Or la société suppose une certaine unité de conduite, non pas dans les détails, mais dans le plan général. Chaque individu désire naturellement que cette unité s'établisse au profit de ses intérêts et de ses opinions et fait effort pour influencer la conduite des autres. Il en résulte que chacun est attaqué par tous et se trouve seul pour se défendre. La position est d'autant plus mauvaise que les moyens de l'attaque sont très supérieurs à ceux de la défense.

Une croyance qui réussit à s'imposer dispose des forces de tous ses adhérents ; et ceux-ci mettent d'autant plus d'ardeur à la répandre encore qu'ils trouvent une excuse à leur propre abdication dans le fait que d'autres l'imitent. Résolu, bien discipliné, le troupeau des fidèles possède l'union qui donne la force ; il fait chaque jour de nouvelles annexions, tandis que les penseurs indépendants, isolés, hésitants, divisés peut-être, deviennent de plus en plus rares. Il est vrai qu'une réaction s'opère avec le temps. Soit qu'on gagne des lumières, soit que les traditions se dénaturent, le désaccord se met entre les croyances reçues et les expériences. Le troupeau se disperse, se dissout, mais la libre pensée n'en profite que fort peu. La plupart des mécontents, incapables de maintenir leur propre indépendance, ne font qu'échanger une autorité surannée contre une autre plus appropriée aux circonstances. On atténue de la sorte les inconvénients de ce dont on ne réussit pas à s'affranchir ; c'est pour cela, sans doute, qu'on substitue aux autorités vivantes des autorités mortes dont il y a moins à craindre, mais aussi moins à espérer. Un progrès plus réel consiste à remplacer les

dogmes par les lois, qui se bornent à régler l'action et laissent à la pensée toute sa liberté d'appréciation. Sans être une autorité dans le sens théologique du mot, la loi rentre dans notre sujet ; elle est toujours plus ou moins la pensée d'autrui, même pour le souverain qui l'aurait octroyée, et prend la forme du témoignage.

Une fois introduit par les raisons que je viens d'exposer, le système autoritaire trouve encore un puissant allié dans le fait que nous n'aimons pas les idées pratiques nouvelles. L'homme a besoin de règles fixes auxquelles il puisse confier la direction de sa conduite Toute innovation l'inquiète, et doit se le faire pardonner en prouvant sa supériorité sur la tradition, en surmontant la force de l'habitude par celle de la vérité. Or cette démonstration, facile dans les sciences de la nature, rencontre dans les nôtres d'insurmontables difficultés. Ceux qui ont essayé d'affranchir l'humanité des préjugés moraux en ont été longtemps récompensés par la ciguë, la croix ou le bûcher ; de nos jours, on essaie quelquefois de les brûler à petit feu en leur brisant leur carrière. Pareille chose ne se voit guère dans d'autres domaines ; on aurait laissé Galilée enseigner que la terre tourne, s'il n'avait, en le faisant, compromis indirectement une autorité morale.

V

Nous venons de voir quelle est pour nous l'importance du témoignage. Cherchons maintenant comment il faut s'en servir.

Le témoignage est le signe sensible d'une pensée suprasensible. Il faut d'abord constater le signe comme on ferait pour tout autre phénomène ; nous ne nous arrêterons pas sur cette première opération. Disons seulement qu'elle est tout à la fois inférieure et indispensable. C'est la pensée que nous voulons ; mais nous ne pouvons l'atteindre qu'en passant par le signe matériel. Nul ne vient à l'esprit que par la lettre, à la cause que par l'effet, au Père que par le Fils.

L'interprétation du témoignage, la détermination de sa valeur est une chose compliquée, surtout si l'opinion du témoin,

ce qui est le cas le plus fréquent, est une source de renseignements sur autre chose, et non sur l'objet même de nos recherches. La méthode à employer nous est déjà connue. Nous nous occuperons seulement des particularités de son application aux sciences morales. L'observation ne nous révèle pas les causes ; elle nous fournit seulement les moyens de faire notre choix parmi les propositions de notre imagination, faculté indispensable, bien que par sa précipitation et son impatience du contrôle, elle devienne parfois la cause des plus graves erreurs.

Nos sciences présentent des difficultés qui leur sont propres. Distinguons à ce propos entre les témoignages conscients et les inconscients. Les premiers, résultat de causes infiniment plus complexes, sont aussi plus difficiles à étudier que les autres ; eux seuls en particulier peuvent être erronés ou mensongers. L'erreur est un désaccord entre une réalité et la conscience que nous en avons, le mensonge en suppose un entre un fait conscient et l'expression que nous lui donnons. Sans conscience, par conséquent, pas d'erreur ni de mensonge possible. Un témoignage conscient peut, il est vrai, être interprêté à faux ; mais la faute est alors dans l'interprétation et non pas dans le témoignage lui-même.

Pour importante qu'elle soit, la distinction des témoignages conscients et des inconscients ne peut être que relative, parce que la conscience ne se développe que graduellement. Ce développement, qui est l'objet de nos sciences, nous permet de nous rendre souvent compte des motifs d'une manifestation d'autrui mieux que l'auteur même de cette manifestation. La distinction que nous venons de faire correspond, non pas de tous points, mais à peu près, à celle que l'on fait entre les paroles et les actes. Ces derniers, qui sont quelquefois des feintes, mais qui en raison même de leur importance ne peuvent l'être que rarement, méritent beaucoup plus de confiance que les paroles, dont nous nous servons souvent pour tromper les autres, quand elles s'expriment au dehors, ou pour nous tromper nous-mêmes, lorsqu'elles se renferment dans le for intérieur. Notons ici qu'un seul et même témoignage peut fort bien être tout à la fois, en partie conscient et mensonger, en

partie inconscient et par conséquent involontairement sincère. Un portrait flatté ou chargé donnera par exemple une idée très fausse du personnage qu'il est censé représenter, tout en fournissant des renseignements très exacts sur l'état de la peinture à l'époque où il a été fait.

Les nombreuses chances d'erreurs auxquelles nous sommes exposés dans l'interprétation des témoignages nous oblige à ne pas nous contenter de la première explication qui nous vient à l'esprit, mais à nous entourer de tous les moyens de contrôle possibles. Nous devons le faire même quand nous n'avons aucune raison de soupçonner une erreur dans notre appréciation. Il peut y en avoir sans que nous nous en doutions. Quand donc nous avons recueilli le témoignage aussi exactement que possible, que nous avons précisé la valeur de chacune de ses parties, que nous avons fait l'exégèse grammaticale s'il s'agit d'un passage d'auteur, il nous reste à faire l'exégèse logique, qui pourra se composer de plusieurs opérations. Après avoir considéré le témoignage isolément, nous le plaçons dans son contexte. Bien souvent même, le résultat de l'analyse logique nous conduira à réviser l'analyse grammaticale, qui n'aura jusque là qu'une valeur provisoire.

Il faut savoir d'abord si le témoignage est digne de foi. Le témoin a-t-il pu se former une idée juste du fait qu'il rapporte ; était-il assez bien placé, assez bien servi par ses organes; assez libre de préjugés ; a-t-il voulu faire un rapport exact ; était-il intéressé à déguiser la vérité, peut-être pour se faire comprendre de ceux auxquels il s'adressait primitivement, et dans quel sens? On cherche à rétablir les circonstances dans lesquelles s'est formée la pensée et formulée l'expression, et l'on procède à ce que l'on peut appeler l'exégèse historique.

Nous nous sommes assurés que le témoignage mérite d'être pris au sérieux ; mais il est isolé, ne réflète qu'une partie de la vérité ; il est nécessaire de la comparer avec d'autres relatifs au même objet. Ce sera l'exégèse comparative, qu'il ne faut pas confondre avec l'exégèse systématique. Cette dernière compare aussi, mais compare des choses différentes, destinées seulement à cadrer les unes avec les autres; elle rapprochera,

par exemple, un témoignage relatif à un certain dogme théologique, à une règle du droit de succession, à un principe esthétique emprunté à un art avec un autre dogme, une règle du droit des obligations, un principe esthétique emprunté à un art différent. On cherche l'interprétation qui met le plus d'unité dans le système de nos connaissances. Ce procédé, qui peu paraître étrange au premier abord, est important parce que l'unité, l'absence de contradiction, est le seul critère que nous ayons de la vérité. Nous approcher de l'une, c'est augmenter nos chances de nous rapprocher de l'autre. Il va sans dire qu'il s'agit ici de cette unité supérieure qui se plie à tout par ce qu'elle renferme tout, qui est non pas l'uniformité, mais l'universalité.

L'unité devrait se retrouver aussi dans les diverses interprétations des témoignages. Quand un passage est entendu de la même manière par tout le monde, il y a beaucoup de chances pour que cette manière soit la bonne ; je dis qu'il y a des chances, parce que le consentement universel lui-même peut se tromper. C'est ce qui a fait naître l'exégèse traditionnelle, à laquelle on a donné, par des raisons pratiques, une valeur conventionnelle bien supérieure à sa valeur réelle. Quand on a des doutes sur le sens d'un passage d'auteur, on adopte l'interprétation qui en a été donnée par un autre auteur. Une fois qu'on renonce à se conduire par ses propres lumières, une autorité en vaut une autre. On a eu le tort, malheureusement, d'étendre à la théorie un expédient destiné seulement à la pratique. Les écrivains du moyen âge qui ont interprété les auteurs de l'antiquité nous renseignent sur l'état de l'opinion au moyen âge ; mais leur témoignage est sujet à caution à l'endroit de l'antiquité. Si on l'accepte sur ce dernier point, c'est qu'en réalité on substitue les autorités du moyen âge aux prétendues autorités de l'antiquité. En tous cas, on élève à la seconde puissance le système autoritaire avec tous ses inconvénients.

Les extrêmes se touchent ; il nous reste à parler de l'exégèse expérimentale, qui cherche à éclairer le passé par le présent, et non plus le présent par le passé. C'est dire qu'elle est

mieux à sa place quand il s'agit de déterminer des opinions que lorsqu'on veut découvrir directement la vérité objective ; dans ce dernier cas, elle constituera facilement un cercle vicieux. Voici en quoi elle consiste.

Pour bien comprendre un témoignage, il faut, avons-nous dit, rétablir les circonstances au milieu desquelles il est né. Si le témoignage est sérieux (nous ne nous occupons pas pour le moment de celui qui ne le serait pas), de toutes les circonstances qui ont contribué à le former, la plus importante est la vérité elle-même. A moins de raisons pour que le témoin n'ait pas bien vu la vérité, et ces raisons ne se présument pas, de toutes les interprétations qu'on peut donner d'un témoignage, la plus conforme à la vérité objective doit être considérée comme la plus conforme à l'opinion du témoin. Ce procédé, qui expose à prêter sa propre opinion aux auteurs, doit être employé avec discernement. Mais il peut rendre des services de plus d'un genre aux époques qui essaient de secouer le fardeau de la tradition dont elles sont écrasées. Il leur donnera tout à la fois le sentiment de leur propre valeur et de la modestie. Il fera jouer un rôle à l'opinion propre, dont on ne sait plus se servir, pas même pour interpréter les autorités qu'on prétend prendre pour guides. Il montrera d'autre part que, dans les sciences morales au moins, une grande partie des découvertes modernes avaient été faites depuis des siècles et étaient seulement tombées dans l'oubli, ce qui épargnera aux inventeurs contemporains les honneurs et les ennuis du martyre.

Nous venons de voir les procédés à employer pour créer la science : l'expérience propre et le témoignage interprété d'abord en lui-même, et mis ensuite d'accord avec tout le système des autres faits avec lesquels il doit cadrer. La science une fois créée, il faut la communiquer à autrui. C'est ici probablement que les sciences morales se distinguent le plus des autres et que les plus grandes difficultés nous attendent.

VI

Les idées peuvent se communiquer par voie d'autorité ou par voie de consentement. On comprend que les raisons qui nous ont fait reléguer, dans la production des connaissances, l'autorité au rang d'un pis-aller ou d'un expédient provisoire se retrouvent dans l'enseignement, pour peu qu'on le veuille sérieux. Il ne nous reste donc que le système de consentement, qui n'impose pas, mais qui expose et se contente d'attirer l'attention de l'élève sur ce qui lui échapperait, qui loin de faire violence à la nature du disciple, compte sur elle, la seconde, écarte les obstacles qui pourraient la faire dévier. La méthode du consentement distinguera soigneusement en particulier les connaissances et les croyances. Elle réclame les premières et se garde bien d'exiger les autres, qu'elle n'a du reste aucun moyen de contrôler sérieusement. On comprend que dans un examen, l'élève ne peut pas exposer le système de Spinoza sans le connaître ; mais il peut fort bien dire qu'il l'adopte quand ce n'est pas vrai. L'école laissera donc la liberté de conscience, ou plus correctement de croyance, sans laisser la liberté d'ignorance.

Pour guider l'attention, pour lui fournir les aliments qui la nourrissent, nos sciences n'ont guère qu'un moyen, la parole. Les notions morales ne tombent pas sous les sens extérieurs. On ne peut pas les faire naître dans l'esprit par l'intuition immédiate, comme on le ferait pour un objet matériel. La parole se trouve avoir de la sorte un monopole qui n'est pas sans danger. Les mots sont loin de répondre complétement aux idées. Les sciences morales auraient, en raison de leur délicatesse, besoin de définitions très précises, qui malheureusement sont impossibles. On est exposé par cette dernière circonstance au double écueil d'oublier cette impossibilité et de s'en faire un oreiller de paresse, tandis qu'il faudrait pousser l'exactitude le plus loin possible, sans jamais se flatter d'être arrivé au terme.

Quand on veut préciser le sens d'un mot, on rencontre des

difficultés de plus d'un genre. Des diverses acceptions qui sont en usage, laquelle choisir ? la plus courante, la plus technique, la plus conforme à l'étymologie ?

Une bonne terminologie doit remplir plusieurs qualités. Elle doit être facilement comprise ; à ce point de vue, il faudrait donner la préférence à l'acception la plus courante, mais celle-ci varie suivant les temps, les lieux et d'autres circonstances encore ; elle présente généralement en outre l'inconvénient de tout ce qui est usuel, elle est approximative et par conséquent inexacte.

L'acception étymologique est plus facile à déterminer parce qu'elle reste toujours la même. Mais elle répond souvent à un point de vue dépassé ; elle date, sinon des premiers temps de la langue, au moins d'une époque où la notion correspondante faisait son apparition dans le monde, n'était par conséquent pas encore suffisamment connue.

La vérité objective reste toujours la même ; l'idée qu'on s'en fait varie à l'infini. Il en résulte que dans certains domaines, c'est une prétention irréalisable que de vouloir fixer définitivement le sens des mots. Il faut laisser chaque auteur libre de définir à ses périls et risques ses termes comme il le juge convenable. La science alors ne sera plus exposée à se décomposer et à mourir pour avoir été enchaînée au cadavre d'une langue morte. Comme cette liberté sera contrebalancée par l'intérêt qu'on a d'être facilement et généralement compris, les bons écrivains n'en abuseront pas.

La première condition d'une bonne terminologie, c'est de donner l'image la plus fidèle possible des notions qu'elle représente. Il en résulte qu'une modification dans les idées en entraîne presque toujours une dans la langue. Cela est vrai surtout dans notre domaine, où les mots ont plus d'importance qu'ailleurs. Le moraliste doit donc s'arroger une grande liberté dans l'emploi des termes, et tout en respectant les règles de l'art d'écrire qui sont fondées dans la nature des choses, bien se garder de s'en laisser imposer d'arbitraires. Mais c'est à la pointe de l'épée qu'il conquerra ces avantages. C'est là surtout que l'attendront les partisans de l'autorité et

de la tradition, principalement ceux qui prétendent ne pas l'être. Ils lui contesteront le droit de modifier le sens des mots, voudront lui imposer la création de termes nouveaux et par conséquent toujours un peu risqués, dont ils feront ensuite des gorges chaudes. Un pareil procédé, qu'il suffit de faire connaître pour le flétrir, se rencontre trop souvent chez des gens qui voudraient bien être pris pour les oracles de la nouvelle philosophie religieuse. C'est malheureusement la tactique ordinaire de ceux qui sont intéressés à embrouiller les idées que de transformer les questions de choses en des questions de mots.

Même quand il se sera assuré toutes les facilités dont il a besoin, le moraliste ne doit pas se faire illusion sur la mesure de succès qu'il peut attendre. Eût-il de tous points raison, il ne peut espérer ni l'adhésion universelle, ni même l'adhésion générale.

On a prétendu qu'à l'inverse de la philosophie qui s'adresse à un petit nombre d'élus seulement, le christianisme s'était adressé à tout le monde. On a peut-être confondu le christanisme et le catholicisme. Le Maître savait que la plupart des hommes a des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre ; il savait quels dangers il y a à s'adresser aux masses. Aussi enveloppait-il sa doctrine dans des paraboles, pour la rendre inaccessible à ceux qui étaient incapables de la deviner. Ce sont les disciples qui se sont tournés vers les foules ; mais en le faisant, ils ont compromis la pûreté de leur enseignement.

La preuve de la vérité se trouve dans l'expérience. Or dans les questions morales, l'expérience ne peut se faire qu'à un terme très éloigné, que l'opinion vulgaire, exagérée comme tout ce qui est destiné aux masses, place même dans une autre existence. Sans aller si loin, il faut reconnaître qu'il suffit de quelques minutes pour démontrer l'effet d'un réactif chimique ou la loi de la gravitation accélérée des corps ; pour faire voir l'excellence d'une doctrine morale ou politique, il faut des siècles ; et l'on comprend que pendant un laps de temps si long, une foule de circonstances perturbatrices interviendront

et empêcheront de se rendre un compte exact du cours de l'opération. Aussi bien des gens ne peuvent-ils pas saisir l'évidence morale, ce qui facilite considérablement la position de ceux qui ne le veulent pas, dont le nombre est toujours très grand. Souvenons-nous que les sciences morales ont pour objet les mobiles, qu'elles nous apprennent à les satisfaire en les sacrifiant les uns aux autres, qu'elles aboutissent nécessairement à prêcher l'abnégation. Aussi ne seront-elles jamais populaires, et ceux qui voudraient leur donner ce caractère ne réussiront qu'à les altérer.

Toutes ces circonstances dictent au moraliste une ligne de conduite à part. Il n'entreprendra pas de convaincre tout le monde. Une pareille tentative serait non-seulement inutile, mais très dangereuse ; il se ferait des ennemis qui ne lui pardonneraient jamais d'avoir mis à nu leur mauvaise foi. Il s'arrangera de manière à être entendu de ceux qui veulent comprendre, tout en évitant de couper la retraite aux autres. A bien des égards, le moraliste est un semeur, qui doit attendre longtemps avant de récolter, avant même de voir germer ce qu'il a jeté en terre, et qui ne s'étonnera pas si la majeure partie de sa graine est brûlée par le soleil, dévorée par les oiseaux, étouffée par les ronces. Dût-il même ne pas trouver d'adhésion, il se rappellera que la meilleure manière de tirer parti d'une doctrine et de mettre en lumière sa supériorité c'est l'application. Il pratiquera donc dans la sphère restreinte de son activité particulière cette vérité dont il a le monopole, et il en sera récompensé par le succès, le vrai succès, celui qui donne non pas la célébrité, mais le bonheur.

HENRI BROCHER.

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

FONDÉE SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

CHRISTIAN-ÉDOUARD BAUMSTARK [1]

Si nous consultons l'étymologie, l'apologétique ne peut être autre chose que la science de l'apologie. Cela ne désigne pas nécessairement les principes d'après lesquels la défense, l'apologie doit être faite, mais la science qui contient l'apologie, de même que la dogmatique est la science dont le contenu forme les dogmes.

L'histoire confirme pleinement cette manière de voir : pour si différente des autres qu'ait pu être la nature d'une apologétique, il ne s'en est jamais trouvé aucune qui ne se soit proposé de défendre et d'établir le christianisme.

L'apologétique est donc la défense scientifique du christianisme en tant que science. En général rien ne pouvant être défendu, surtout dans le domaine scientifique, sans être préalablement fondé d'une manière solide, il va de soi que l'apologétique est la preuve scientifique de la religion chrétienne, Cette science doit prouver que cette religion est ce qu'elle prétend être, ce qu'elle passe pour être aux yeux de ses sectateurs. la religion absolue. Pour réunir en un mot l'élément de la preuve et celui de la défense, il faut dire que l'apologétique est la justification, la légitimation scientifique du christianisme comme religion absolue.

Serions-nous de retour à l'ancienne confusion entre l'apologétique et l'apologie dont la claire distinction a fait faire un

[1] *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, von Christian Eduard Baumstark. — Erster Band. 1872.

progrès important à notre science? Un esprit superficiel pourra seul estimer qu'il en est ainsi. Nous maintenons la distinction, sans tomber dans des absurdités en cherchant des différences là où il n'en existe pas.

L'embarras des apologètes à fixer les notions tient à ce qu'à côté de l'apologétique se trouve l'apologie. Dès qu'on s'est aperçu de la différence, on est tombé dans des subtilités et dans des inexactitudes pour arriver à voir dans l'apologie autre chose que la défense du christianisme. On ne saurait dire que l'une est la théorie, l'autre la pratique, car dans les deux, en fait, la théorie a son rôle à jouer; seulement les apologies sont plus populaires, tandis que les apologétiques ont une plus haute portée scientifique.

L'apologétique est née de l'apologie, comme la science surgit des simples connaissances populaires. La connaissance humaine en général ne débute pas avec la réflexion scientifique qui travaille à ramener tout à ses premiers principes, aspirant à grouper l'ensemble des connaissances autour d'un principe permettant de tout embrasser et de tout comprendre, car pour débuter ainsi il faudrait déjà des connaissances fort étendues. Il n'en est pas autrement dans les diverses branches des connaissances humaines. L'attention se porte d'abord sur des faits particuliers; on se contente d'en grouper quelques-uns, tels qu'ils se présentent naturellement aux intelligences peu habituées à réfléchir d'une manière sévère et encore plus étrangères aux besoins spéculatifs. Lorsque l'expérience s'est enrichie, quand le champ des connaissances s'est élargi, alors seulement, s'élevant plus haut que le point de vue de l'intuition immédiate et de la simple représentation, l'esprit éprouvant le besoin de principes fermes sent s'éveiller les préoccupations vraiment scientifiques. L'esprit humain a dans tous les domaines dû observer ces étapes : la religion et le christianisme ne font pas exception. Pour diverses raisons les premières apologies du christianisme, provoquées par des besoins pratiques, furent sans portée scientifique. Ce n'est que récemment, quand la théologie est devenue une science, que nous avons vu apparaître les apologétiques. L'apologie n'est donc que l'exposi-

tion populaire de ce que l'apologétique s'efforce de reproduire avec la rigueur scientifique. La première peut ne porter que sur tel point spécial, la seconde vise à défendre l'ensemble des conceptions chrétiennes.

Rosenkrans et Tholuck s'accordent à refuser à l'apologétique le titre de science, sous prétexte que, n'ayant aucun objet en propre, elle est réduite à faire des emprunts à toutes les autres branches. Mais existe-t-il une science qui ne s'appuie sur d'autres et ne leur fasse des emprunts? Pour constituer une science particulière, il suffit d'une idée spéciale autour de laquelle viennent se grouper des éléments plus ou moins hétérogènes; dans l'apologétique, c'est l'idée de prouver que le christianisme est la vérité absolue.

D'après Rosenkrans, la mission négative qu'aurait l'apologétique de réfuter des adversaires, la priverait de toute existence indépendante. Mais dans les autres domaines il s'agit de réfuter des vues diverses dans le sein d'une même science et sur un terrain commun. L'apologétique n'a pas en vue des conceptions défectueuses de certaines parties spéciales de l'objet dont elle s'occupe, mais bien une opposition fondamentale contestant à l'ensemble de son objet d'étude le titre de vérité. Dans les autres sciences, ce n'est qu'à propos de chacune des divisions ou parties qu'il est tenu compte des idées opposées: la mission essentielle de l'apologétique est au contraire d'établir la vérité contestée de tout un cycle de sciences, de l'ensemble de la théologie et de lui conquérir ainsi une base ferme. Au surplus le rôle de l'apologétique ne saurait être exclusivement négatif, car comment réfuter sans fonder quelque chose de positif?

Quand Tholuck objecte que des démonstrations au moyen de preuves externes ne sauraient aboutir, vu que le christianisme repose sur quelque chose de plus intérieur, il n'y a rien à redire. Mais tout ce qu'on peut en conclure c'est qu'on a eu tort d'aller demander de préférence à l'histoire la preuve de la vérité du christianisme: il s'agit de conquérir pour l'apologétique une base ferme qui jusqu'à présent lui a fait défaut.

Il est un fait extérieur, historique, qui rend notre science

nécessaire. Comme la théologie et ses branches diverses, l'apologétique est un produit du dévéloppement historique. Il s'est formé une apologétique parce que les objections contre le christianisme ont été s'accusant toujours plus, jusqu'à atteindre une portée scientifique. Le paganisme vaincu, il fallut se défendre contre les juifs et les mahométans. La controverse devint plus vive encore à la renaissance et à l'apparition de la philosophie moderne. Plus l'antagonisme devint scientifique, comme dans les systèmes modernes, plus l'apologétique fut amenée à revêtir ce même caractère.

C'est de nos jours surtout que notre science est devenue nécessaire. En effet n'étant plus contenue comme jadis par la puissance extérieure de l'état, la lutte entre la foi et la science a éclaté dans toute sa force ; débarrassée des restrictions que lui imposait autrefois un système théologique, la science se développant à son aise est arrivée à des résultats qui semblent renverser le christianisme par sa base. Et la lutte n'est plus contenue dans les cercles scientifiques; elle a éclaté dans les rangs des hommes cultivés, atteignant jusqu'au peuple. Ainsi s'est creusé entre le christianisme et la culture moderne un abîme profond. Tous les efforts tentés pour le combler ne servent qu'à le faire remarquer. Le pouvoir ecclésiastique est brisé sans retour. La Sainte Ecriture a perdu son autorité absolue : tout le terrain a été miné par les écoles critiques. Libre carrière est donc ouverte aux idées les plus hostiles à la religion.

Les deux plus grands adversaires sont le panthéisme appuyé sur le hegélianisme, le matérialisme qui en appelle aux sciences naturelles.

L'essai de montrer que l'orthodoxie aurait été identique quant au contenu avec la philosophie hégélienne, pour n'en différer qu'à l'égard de la forme, n'a pas tardé à échouer. Les disciples les plus extrêmes ont pris plaisir à montrer que l'absolu de Hegel était essentiellement différent du Dieu vivant et transcendant de la Bible. Il y a plus : le représentant le plus conséquent de l'idéalisme a rejeté toute religion pour prêcher le matérialisme. Les sciences naturelles ont volé à son aide, le

soutenant de leurs preuves empiriques et le propageant dans toutes les classes. Cette conception reçut un accueil d'autant plus empressé qu'elle arrivait fort à propos à l'appui d'une prédilection bien marquée de notre époque pour tout ce qui est matériel.

Les essais de conciliation n'ont pourtant pas fait défaut. C'est que la puissance historique du christianisme est trop grande et trop manifeste pour que la masse des hommes se résigne à le sacrifier complétement à la culture moderne dont il subit d'ailleurs l'influence. Celle-ci aura beau pénétrer la conscience générale, le christianisme a produit des effets trop considérables dans le développement de l'esprit humain, pour qu'il puisse jamais être déraciné. Aujourd'hui encore la foi traditionnelle a conservé assez de pouvoir sur les esprits pour provoquer toujours à nouveau des tentatives de conciliation. Le nombre de ceux qui aspirent à donner satisfaction à la totalité de nos besoins spirituels n'est pas aussi réduit qu'on le pense : la foi chrétienne réussit toujours à se justifier à leurs yeux.

La plupart des tentatives de conciliation sont, il est vrai, peu faites pour remédier au mal. Ceux qui s'efforcent d'agrémenter les doctrines orthodoxes au moyen de leurs philosophèmes perdent leur peine, avec leurs subtilités et leurs violences. On le sent si bien qu'on éprouve le besoin de débarrasser le christianisme de tout élément scientifique pour aboutir à un théisme fort vague. Se tenant à l'écart du panthéisme et du matérialisme, ce théisme spéculatif, d'après Schwarz (*La Théologie allemande moderne*) répudierait tout élément surnaturel, arriverait à dégager le vrai contenu du christianisme, distinguant soigneusement entre l'histoire et la légende. Le christianisme ferait donc les frais de la réconciliation. Mais quel droit a-t-on de présumer que la spéculation aboutira au théisme? Dès l'instant où elle est libre elle peut tout aussi bien tourner au panthéisme et à l'athéisme. Partira-t-elle, cette spéculation, d'un principe de foi préservé des atteintes du panthéisme et de l'athéisme? Mais on ne peut savoir quel peut être ce principe, l'essence du christianisme étant encore inconnue et la critique historique ayant justement pour mission de la dégager de ce qui

l'enveloppe. D'autre part de quel principe convient-il de partir en abordant la critique de la Bible? Puisqu'il s'agit de se débarrasser du surnaturel, il ne peut être question de s'en tenir aux critères qui ont cours dans les sciences historiques ; il faut remonter jusqu'à une conception philosophique. De sorte que le théisme spéculatif est tenu d'exposer avant tout ce principe sur lequel reposera la critique historique de la Bible, et de remettre à celle-ci les critères qui lui sont indispensables. Mais comment ce principe doit-il être exposé, en tout premier lieu? L'embarras est grand. Si la critique biblique se met à l'œuvre guidée par les principes de toute critique, sans se préoccuper en rien du théisme, quelle garantie aurons-nous de la voir aboutir aux mêmes résultats? La lutte n'est donc pas terminée, la réconciliation demeure illusoire.

Eh bien, dit Strauss, que la foi et la raison, le christianisme et la science suivent chacun leur voie sans se préoccuper l'un de l'autre. Si les exclusifs réussissent à nous chasser de leur église nous nous en réjouirons ; assez de vaines tentatives de rapprochement ont été faites : il n'y a moyen d'avancer qu'en séparant ce qui ne saurait marcher ensemble. — Mais est-il donc bien vrai que toute conciliation soit impossible? Ce qui permet d'en douter c'est que la théologie et la philosophie sont loin de se laisser en paix l'une l'autre. Chacun éprouve le besoin de faire de la propagande pour les convictions qu'il a acquises.

Force est donc de s'expliquer et de s'entendre. Toutefois la conciliation ne peut s'effectuer que si on arrive à justifier scientifiquement le christianisme, en ne lui enlevant rien de caractéristique et d'essentiel. Telle est la mission de l'apologétique : elle est le médiateur appelé à tenir compte des droits réciproques des adversaires en présence.

Une objection s'élève ici contre ceux qui établissent ainsi la nécessité de l'apologétique par des raisons extérieures. Une science particulière, dira-t-on, n'a droit d'exister que lorsqu'elle résulte de l'idée de l'ensemble. D'abord c'est là ce que nous ne saurions admettre : on ne peut s'incliner devant un idéalisme faux qui ferme les yeux devant les faits que l'histoire

a rendus nécessaires. Ensuite l'apologétique peut faire valoir des raisons internes à l'appui de sa nécessité. Il n'y a aucun antagonisme entre la nécessité interne et l'externe; il se peut que cette dernière ne soit même qu'une conséquence de la première, de même que tout fait historique repose sur un principe spirituel. Ainsi les diverses disciplines de la théologie, telles qu'elles se sont développées dans le cours de l'histoire, se présentent comme les branches diverses d'un organisme. L'apologétique a de même sa raison d'être dans l'essence même de la théologie chrétienne et dans les rapports de celle-ci avec d'autres sciences. Dans le cours des âges, les oppositions diverses qui se sont fait jour n'ont été que tout autant d'occasions extérieures provoquant la formation de la science appelée à établir que le christianisme est la religion absolue.

Toute vérité qui n'est pas immédiatement certaine doit être mise en accord avec la conscience qui, elle, est immédiatement certaine. Le christianisme n'échappe pas à cette obligation. Pour le faire il devrait être primitivement certain. Le christianisme doit se légitimer à nos consciences ; il faut que la théologie, qui représente scientifiquement le christianisme, donne la formule scientifique de cette légitimation. La chose est d'autant plus indispensable que le christianisme, bien loin d'être revêtu d'une certitude immédiate, appartient à une sphère qui dépasse toutes les autres connaissances. Toutes les autres sciences cultivent des domaines qui sont généralement reconnus, justement parce qu'ils appartiennent à ce monde. La théologie a un contenu qui bien loin d'être la résultante de l'ensemble de la vie terrestre s'élève beaucoup plus haut. On comprend donc non-seulement qu'une légitimation soit nécessaire, mais que cette légitimation doive être une apologie. Non contente de dépasser toute la sphère de la vie intellectuelle, la religion chrétienne, à titre de vérité salutaire, se présente dans un certain antagonisme avec le monde qu'elle est appelée à guérir. Le christianisme accentue fortement l'état anormal du monde tout en en proclamant l'origine divine; de là une culpabilité générale que le monde est hors d'état de faire disparaître. En se plaçant en état d'antagonisme avec

le monde, le christianisme, faisant appel à la conscience morale, provoque la réaction de la volonté propre contre l'intervention étrangère. Cet antagonisme doit trouver de l'écho dans la science, et comme le christianisme est la partie attaquée, nous devons tout naturellement aboutir à l'apologétique.

Or, du moment où le christianisme a besoin d'être traité d'une manière apologétique, pour être complet et profond il faut le faire dans une science particulière. La chose ne saurait avoir lieu accidentellement dans tout le cours des études théologiques.

Mais il est temps d'aborder la grosse question : une justification scientifique du christianisme est-elle possible ? La science en tant qu'elle cherche à se rendre compte de l'essence des choses ne saurait se passer de foi. Après avoir soulevé tous les *pourquoi* imaginables, il arrive un moment où, si elle ne veut pas abdiquer, elle est tenue d'aboutir à un acte de foi. Jusqu'à présent du moins, il ne s'est trouvé aucun système de philosophie qui, en dépit de toute prétention contraire, n'ait abouti à des présuppositions, s'il n'en est pas déjà parti. Ce sont toujours les thèses les plus importantes et les plus élevées qui se trouvent dépourvues de cette force probante qui seule peut contraindre. Quand Spinoza, par exemple, part de la notion de substance, pour en construire mathématiquement le système du monde, ce n'est pas par la voie de la démonstration rigoureuse qu'il est arrivé à ce principe. C'est la notion de cause qui l'a conduit à celle de substance. L'ordre général réclame une cause première qui ne dépende de rien d'autre, un être n'ayant aucune cause en dehors de lui et qui est par conséquent cause de lui-même. Il appelle cet être substance. Mais il n'y a pas de nécessité logique nous contraignant à admettre un pareil être ; tout au contraire, en suivant exclusivement les lois logiques, nous ne sortons pas du domaine du fini. — Quelle est à son tour la position du kantisme? Que sont les postulats de la raison pratique, l'immortalité, l'existence de Dieu, sinon tout autant d'articles de foi ? — L'absolu de Hegel qui s'effectue dans le monde des phénomène n'est pas plus rigoureusement démontré que la *natura*

naturans de Spinoza. Le point de départ, quelle que soit la rigueur de la déduction subséquente, n'en demeure pas moins une hypothèse. Il n'y a pas jusqu'à Strauss lui-même qui ne soit contraint de recourir à un acte de foi. Les hommes seraient sortis primitivement par millions de l'écume des mers. Le fait ne se reproduirait plus de nos jours parce que les forces ne sont plus les mêmes et que les circonstances auraient changé. Il est donc évident que la science de Strauss abdique. Pour admettre ces forces primitives non démontrées il faut un appel au moins tout aussi fort à la foi que pour se ranger à la tradition biblique. Reste à savoir laquelle des deux hypothèses est la plus rationnelle.

Les sciences naturelles n'échappent pas non plus à la nécessité de croire. Leurs preuves ont beau être rigoureuses dans le domaine des recherches empiriques, elles perdent ce caractère dès qu'elles le franchissent. Et force leur est bien de le faire. Après avoir épuisé toutes les causes des phénomènes qu'elles trouvent dans le monde phénoménal, leur esprit n'est pas satisfait : on se demande ce que peuvent être ces forces motrices qui se trouvent à la base de tous les phénomènes; on recherche la cause première des phénomènes naturels. Ici la science du naturaliste se trouve à court. Ou bien les sciences naturelles auraient-elles jamais découvert l'origine et la cause de la lumière? La théorie des ondulations est généralement reçue. Mais elle ne peut qu'expliquer le mode, la forme du mouvement de la lumière sans en donner la cause. L'électricité et le magnétisme sont des forces tout aussi inconnues. Lors donc qu'on admet une cause première de tous les phénomènes, ce n'est là qu'une pure hypothèse. La théorie de l'éternité de la matière, entraînant celle de la force qui lui serait intimement unie, serait-elle autre chose qu'une hypothèse? Enfin l'atomisme qui a de nos jours fait tant de conquêtes, reposerait-il sur des bases solides, serait-il mathématiquement certain? Et c'est pourtant sur de pareilles hypothèses que reposent des systèmes entiers destinés à expliquer le monde!

Le fait que malgré ses prétentions la science est contrainte

de recourir à la foi et cela dans les points les plus décisifs, cette circonstance autorise à maintenir que la foi a bien sa valeur dans ses rapports avec la science. On arrive encore plus clairement à la même conclusion en considérant les lois immanentes à notre esprit. Lorsque la pensée, conformément à la loi de causalité, recherche les causes des phénomènes, elle ne se croit pas arrivée au terme après avoir successivement passé en revue toutes les causes qui se trouvent dans le monde des phénomènes. C'est au contraire alors que se pose le problème principal : d'où viennent les causes s'appelant ainsi les unes les autres? Quelle est la cause, le principe, de ces conditions qui se conditionnent les unes les autres? Cette cause dernière ne saurait se trouver dans le domaine des choses finies, car alors le même problème se reproduirait toujours. L'intelligence est ainsi parvenue aux limites du monde fini et de l'infini. Il n'est pas possible de conclure du premier au second, puisque la notion qui servirait de terme moyen fait entièrement défaut. Nous arrêterons-nous donc? Demeurerons-nous dans le monde toujours changeant des phénomènes? Nous ne sommes pas contraints de faire un pas de plus; mais nous ne sommes pas non plus contents en restant en deçà. La loi de causalité réclame de nouvelles lumières; il est en nous un besoin qui nous pousse plus loin. Dès l'instant toutefois où nous sommes amenés à franchir le pas qui sépare le fini de l'infini, et cela sans suivre les règles d'une démonstration rigoureuse, la foi reprend ses droits, comme libre admission de l'infini reposant sur des motifs internes. Et comment cette foi formerait-elle avec le savoir une antithèse irréductible? Ne venons-nous pas de voir que la science y conduit et la réclame?

Les choses ne se passent pas autrement lorsque nous aboutissons à la conscience de l'infini au moyen du témoignage de la conscience morale. Le témoignage en faveur de l'infini ne s'impose pas à nous avec une certitude mathématique, au point de nous obliger à l'admettre si seulement nous pensons logiquement. Bien que liés à la loi de la conscience morale, nous sommes libres de l'admettre en nous, comme infini divin. De

ce moment, et par suite d'une perception interne et de besoins intérieurs, nous admettons le divin et l'éternel, c'est de nouveau là un acte de foi. Or, comme cette foi repose sur une science, savoir sur la perception de ce témoignage rendu par la conscience morale, elle ne saurait être en opposition avec la science. Ce n'est pas tout. La foi n'a pas seulement un savoir pour base, elle est elle-même, comme tout acte de notre esprit, un acte de l'intelligence, toutefois elle n'est pas une action de l'intelligence seule. Mais, de même que toute reconnaissance, constatation, s'accomplit par le concours de la pensée et de la volonté, la pensée et la volonté se pénètrent aussi dans l'acte de croire. La foi est une certitude, qui, bien qu'elle ne provienne pas exclusivement de la pensée logique, ne se forme pourtant pas aveuglément, mais s'appuie sur des motifs intérieurs reconnus qui déterminent la volonté à s'élever jusqu'au suprasensible.

Ce que nous disons de la foi en général, et à son degré inférieur, s'applique également à toute foi d'un ordre supérieur, et à la plus élevée de toutes, la foi spécifiquement chrétienne. Celle-ci a la même genèse psychologique. Seulement elle ne repose pas sur la perception d'un témoignage immédiat de Dieu ; elle implique une manifestation divine subséquente qui constitue justement l'Evangile. Néanmoins cette manifestation évangélique ne peut prétendre à être crue qu'en tant qu'elle en appelle à ce témoignage immédiat comme lui étant homogène, et qu'elle se justifie comme servant à le développer, à le former, à l'enrichir. En présence de cette garantie que la révélation chrétienne trouve dans notre conscience morale, la foi chrétienne est cette attitude qui conduit à la certitude de la conviction.

Toute séparation absolue entre la science et la foi est donc injustifiée. Bien au contraire sur la base de la foi, quand on en analyse le contenu et qu'on le retravaille par la pensée, s'élève une science détaillée d'un domaine particulier, sur le compte duquel toute autre étude nous laisse dans une obscurité profonde, employât-elle les ressources de la logique la plus pénétrante. C'est là la connaissance de la religion qui ne porte pas

seulement sur le phénomène extérieur, mais sur le côté intérieur. Et quand il s'agit de la foi chrétienne nous avons une connaissance de la religion chrétienne qui, comme toute autre branche du savoir humain, peut se développer en science. Or du moment où une science théologique en général est possible, il est possible d'obtenir scientifiquement conscience des raisons de notre foi. L'exposition scientifique des raisons de la foi chrétienne constitue justement l'apologétique.

Sous prétexte que l'apologétique serait la théorie de l'apologie, on a voulu faire rentrer notre science dans la théologie pratique. Fût-elle pratique, elle ne rentrerait pas pour cela dans l'activité ecclésiastique ; le laïque peut en faire aussi bien que l'ecclésiastique, à condition de posséder les connaissances requises. D'après tout ce qui précède, elle doit rentrer dans la théologie purement scientifique ; elle ne peut être appelée pratique que d'une manière tout à fait générale, dans le sens où toutes les sciences le sont, en tant qu'elles trouvent une application dans la vie.

Appelée à prouver scientifiquement le caractère absolu du christianisme, l'apologétique ne saurait faire partie d'une des divisions des sciences théologiques ; elle doit préparer le terrain à l'ensemble. Elle a donc, comme l'a déjà dit Schleiermacher, sa place à la tête du système comme science des principes ou théologie fondamentale. Si toutefois au lieu de se placer ainsi au point de vue de l'encyclopédie, on se met à celui de la méthodologie, on la placera après l'exégèse et l'histoire de l'église et avant la théologie systématique.

Du moment où on veut démontrer et non se contenter de citations historiques ou d'assertions dogmatiques, procéder méthodiquement au lieu de présenter les diverses preuves dans un ordre apparent, deux voies différentes se présentent. Partant de l'individu, on montre comment le christianisme répond pleinement aux besoins religieux de l'homme ; ou bien la démonstration est historique : on prouve que la religion chrétienne par son apparition historique se montre la religion vraie pour l'humanité, qui a atteint en elle le terme de son développement religieux.

Cette dernière marche a été ordinairement suivie soit dans les temps anciens (*Præparatio evangelica, De civitate Dei*), soit dans les temps modernes. Cette tractation historique a le tort grave de ne pas atteindre le but que doit se proposer l'apologétique : montrer que le christianisme est la religion absolue. On n'arrive tout au plus qu'à établir une supériorité *relative* du christianisme sur les autres religions.

On tombe dans le même inconvénient lorsque traitant l'apologétique comme histoire philosophique de la religion on part de l'idée de religion pour montrer dans les divers cultes tout autant de moments divers de l'idée de religion dont le développement aurait atteint son point culminant dans le christianisme. Ceci est déjà plus scientifique, mais il reste toujours à savoir si le christianisme, dernier anneau de la chaîne, ne sera pas dépassé par un développement supérieur de l'idée religieuse. Si l'idée de religion est en outre empruntée au christianisme on se meut dans un cercle. Si l'on en demande la notion à la philosophie religieuse en général pour éviter ce dernier inconvénient, le premier subsiste : le caractère absolu du christianisme ne peut être démontré.

Reste la méthode psychologique jusqu'à présent fort peu pratiquée. Nous en trouvons toutefois des essais populaires chez Tertullien (*De testimonio animæ*), et dans les *Homélies clémentines*. Mais l'appel à la légitimation interne du christianisme se présente alors si naturellement qu'on ne manque jamais de glisser sur ce terrain. Toutes les autres sources étant épuisées et la faiblesse des preuves traditionnelles étant manifeste, on en appelle au fait que le christianisme se justifie intérieurement, ainsi l'ancienne dogmatique en appelait au *testimonium spiritus sancti*. Le besoin d'une légitimation psychologique du christianisme s'est surtout fait jour à notre époque, mais il nous manque toujours une démonstration complète et systématique.

Ce n'est qu'au moyen de la méthode psychologique qu'il pourra être fait droit à tout ce qui est contenu dans la notion de l'apologétique. Le christianisme ne peut être tenu pour la religion absolue que s'il est prouvé qu'il répond pleinement

aux dispositions religieuses de l'homme. Il faut alors nécessairement partir de l'individu.

Cette méthode est d'accord et avec la notion de l'apologétique et avec le christianisme. Du moment où une science se propose de justifier le christianisme elle ne peut le faire qu'en suivant la méthode du christianisme lui-même, en décrivant comment l'Evangile devient pour l'individu une vérité intérieure et c'est là la méthode psychologique. L'Evangile fait appel à un sentiment de la vérité religieuse, à une conscience du vrai présente chez tous et il entend se légitimer en y répondant. (Math. VI, 26; Jean VIII, 4. — Comp. XVIII, 37.) Paul fait appel à ce même témoignage naturel dans son discours devant l'aréopage. (Act. XVII, 27-29.) Ce qu'il dit sur la nécessité de rendre l'Evangile recommandable à la conscience de tous les hommes rentre dans le même ordre d'idées. (2 Cor. IV, 2, 5, 11.) Ces déclarations et la manière dont Jésus et les apôtres présentent l'Evangile à leurs auditeurs indiquent qu'ils se rattachent à une conscience de la vérité présente chez tous, au tribunal de laquelle il se légitime, de même que toute vérité objective en général doit avoir au moins un point d'attache pour devenir ensuite vérité subjective. Si donc l'apologétique veut être juste envers le christianisme, elle est tenue d'analyser notre conscience, de signaler les dispositions religieuses, le sens divin de la vérité, d'en développer les déclarations en vue de légitimer ainsi les faits et les enseignements de l'Evangile.

Ce n'est qu'en se plaçant sur le terrain psychologique que l'apologétique peut opérer avec succès contre les deux grands adversaires du moment, le panthéisme et le matérialisme. Les arguments de notre science sont empruntés à l'expérience. Or les faits d'expérience sont inébranlables: en s'appuyant sur eux on peut tenir tête à tout adversaire. Un système de philosophie a beau être vertigineux, il faut toujours en appeler à l'expérience à l'appui de ses thèses. Tout doit être jugé d'après l'expérience. De nos jours spécialement où les sciences empiriques sont estimées à un si haut prix, l'apologétique ne saurait réussir qu'en adoptant résolument ce terrain sur lequel

seulement le grand adversaire, le matérialisme, peut être vaincu.

En présentant la méthode psychologique comme la seule bonne, ce n'est pas à dire qu'il faille exclure de l'apologétique tout ce qu'on pourrait dire d'autre en faveur de la vérité du christianisme. Mais c'est justement le point de vue psychologique qui permet de dominer tout le champ de l'apologétique. Tous les matériaux apologétiques sont appelés à se grouper autour de la démonstration psychologique ; ils cessent d'être simplement juxtaposés pour trouver en elle le lien qui en fait un organisme, un système. Il s'agit de mettre particulièrement en œuvre l'histoire religieuse, ainsi que les effets historiques du christianisme. Il importe de faire voir que ce qui a été démontré par l'exposition psychologique chez les individus, a trouvé dans l'histoire sa grande expression objective. C'est ainsi que l'histoire des religions non chrétiennes nous montre se manifestant sur un grand théâtre la faculté religieuse, les besoins religieux qui s'agitent chez l'individu. Nous verrons également dans ce que le christianisme a accompli pour la vie des peuples, une expression objective, une manifestation concrète du fait qu'il se recommande à nous intérieurement.

Voici donc quelle sera la marche de notre apologétique. En opposition au panthéisme et au matérialisme, il s'agit, au moyen de recherches anthropologiques, de démontrer les dispositions religieuses de l'homme et de faire voir jusqu'à quel point elles peuvent se développer sans le secours d'aucune révélation spéciale. Nous obtiendrons ainsi la base destinée à soutenir tout le reste. La seconde partie montrera dans quelle mesure les religions non chrétiennes ont donné satisfaction aux besoins constatés dans la première. La troisième partie fera voir que le sentiment religieux trouve sa pleine et entière satisfaction dans le christianisme.

PREMIÈRE PARTIE

Base anthropologique.

I

L'homme comme être spirituel.

La religion repose sur le fait de la spiritualité de notre être. La religion est si particulière à l'homme qu'il ne s'en trouve pas l'analogie la plus éloignée chez aucun des êtres à nous connus. Elle indique un caractère tout spécial de l'homme que nous appellerons pour le moment spiritualité. Le rapport conscient avec un être infini, qui constitue en général la religion, n'a de sens et de portée que si notre nature, à titre d'êtres spirituels, nous élève tout au-dessus de la vie matérielle, organique et psychique. C'est par là seulement que nous nous sentons attirés au-dessus de tout ce qui est sensible et temporaire pour entrer en rapport avec l'éternel.

Ecoutons les arguments du matérialisme contre la spiritualité de la nature humaine. La conception générale peut être ramenée à deux assertions : La force est une propriété de la matière ; toute vie consiste dans le mouvement mécanique des parties de la matière. Il n'y a donc pas de force vitale : tout se réduit dans l'univers à un mouvement mécanique de la matière.

Pour ce qui est de la première thèse, il faut bien admettre que la force et la matière sont inséparables ; nous ne connaissons pas de matière absolument morte. Mais il n'en résulte pas nécessairement que la force soit un attribut de la matière et rien d'autre. La force peut être également l'élément premier et déterminant, la matière le déterminé : l'une et l'autre peuvent être encore deux éléments indépendants, coordonnés, de notre monde sensible. Le fait qu'on n'a jamais vu les deux, force et matière, séparées, n'autorise pas à dire que la seconde est la substance, la première l'accident. Si l'on ne veut pas pousser les investigations plus loin, le seul droit qui reste c'est de reconnaître qu'il ne peut être question de les concevoir séparées. Il faut alors renoncer à fixer leurs rapports.

Mais il n'est pas même nécessaire de renoncer à toute solution. Comme il est hors de tout doute que nous distinguons entre les deux, il n'y a qu'à nous rendre clairement compte des critères en vertu desquels nous établissons la distinction, ce qui nous permettra d'arriver à une connaissance scientifique de leurs rapports. Nous sommes conduits à faire cette distinction par le fait qu'au milieu des divers changements du monde phénoménal, il y a quelque chose de persistant, de massif, sujet à tous ces changements. Nous obtenons ainsi dans les phénomènes naturels deux choses : un élément persistant, massif d'une part, le mouvement de l'autre. Cela nous oblige à admettre deux principes : la base persistante, massive des phénomènes, appelée matière, et la cause du mouvement appelée force. Les définitions des naturalistes sont pour l'essentiel d'accord avec cette explication.

La chose étant ainsi, nous avons deux facteurs opposés, la matière persistante, inerte, et la force, principe du mouvement. N'est-il donc pas entièrement faux de désigner la force comme une propriété se dégageant nécessairement de la matière dont elle ferait partie ? La matière est justement ce qui résiste au mouvement, à l'activité, et, quand la matière et la force sont réunies de fait, nous avons une réunion de facteurs qui par essence sont opposés l'un à l'autre. Force nous est donc de les considérer les deux comme éléments indépendants de la vie de la nature. On peut crier tant qu'on voudra au dualisme ; nous acceptons le reproche, pleinement convaincu que pour échapper au dualisme il faut sortir du monde de la nature. Le besoin de monisme ne saurait trouver satisfaction que dans la foi à un Dieu vivant qui a créé les éléments pour les réunir en un système vivant.

En vue d'échapper au dualisme, les matérialistes ont eu recours aux atomes dans lesquels se trouverait l'unité primitive de la force et de la matière. Outre qu'il est une pure hypothèse, cet expédient ne saurait rendre compte du monde phénoménal. Il est absolument impossible de comprendre comment, en réunissant des éléments non étendus et indivisibles (atomes), on arrive à obtenir la masse étendue et divisible. Et puis, en admet-

tant des *parties invisibles,* le matérialisme se met ouvertement en contradiction avec son principe de connaissance : *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Cela fait, le système entier du matérialisme s'écroule.

L'opposition contre le matérialisme a déjà conduit à l'idée que la force serait le premier, le déterminant, et la matière le produit de la force. La matière ne différerait en rien de la force et en serait la simple manifestation.

Quoique plus plausible que celle des matérialistes, cette opinion n'est pas non plus la vraie solution.

L'examen de la seconde thèse du matérialisme montrera plus clairement encore que la force ne saurait être un simple attribut de la matière. Il n'est pas difficile de faire voir que dans les organismes il y a autre chose que de simples mouvements mécaniques. Les corps inorganiques ne sont que des formes mathématiques, non-seulement dans leur type, mais dans tout leur développement, ainsi des grandeurs mathématiques, limitées par des surfaces, des lignes et des points. Les corps organiques ont aussi, il est vrai, une base mathématique fondamentale, mais leurs limites extérieures ne sauraient jamais être déterminées mathématiquement, ce sont des surfaces particulières, avec cela organiques. Les formes des organismes sont si variées qu'il est impossible de les embrasser toutes. Et ces formes ne proviennent pas de la juxtaposition extérieure des diverses parties du corps organisé, au point d'être déterminées par ces parties. Ces corps organisés empruntent au contraire à leur milieu les matières qui leur sont homogènes, pour leur imprimer la forme qui convient à l'organisme et leur assigner la position voulue au service de l'ensemble. Le mouvement va donc du dedans au dehors.

Les corps inorganiques nous apparaissent en repos ; il faut l'intervention d'une activité extérieure pour les mettre en mouvement et modifier leur forme. Du moment où le mouvement n'affecte pas le corps comme totalité, mais bien les parties constitutives, de sorte que la forme et le mélange changent, le corps cesse alors d'exister comme corps. L'existence des corps inorganiques est donc intimement liée à la persistance

dans le repos : quand celui-ci cesse d'exister, le corps disparaît. C'est exactement le contraire qui a lieu dans les corps organiques. Ils ne se trouvent jamais dans un état de vrai repos, leur existence est liée au mouvement, ils ne sauraient exister sans lui. C'est le mouvement qui donne naissance à l'organisme; la constante déperdition et assimilation de matière en constitue l'existence, ce mouvement cesse-t-il, l'organisme se dissout.

Ce mouvement et les phénomènes qui en proviennent (formation, nutrition, croissance, propagation de l'organisme) tout cela s'accomplit d'après un plan et par conséquent conformément à un but. En dépit des mouvements constants dans lesquels se trouvent les organismes, il se dégage une forme déterminée et persistante : tous les mouvements, tous les changements matériels servent à la former et à la conserver. A la base des organismes il y a une forme interne, idéelle, un type, le plan en quelque sorte que le mélange des matières doit réaliser. La réalisation de ce plan est le but de l'activité de l'organisme. La finalité, la téléologie se montre dans deux directions : les diverses parties et fonctions, dans l'intérieur de l'organisme servent au but, et, en second lieu, l'organisme comme tout se forme conformément aux relations extérieures. Chaque membre a sa mission particulière et contribue par là à la conservation et au développement du tout; le soin qu'il prend de lui-même profite de nouveau à l'ensemble. Cuvier a fait ressortir comment chaque organisme est extérieurement agencé de façon à correspondre au milieu dans lequel il est placé et aux conditions d'existence. Cette finalité de l'organisme a même ceci de particulier qu'elle tient compte de l'avenir, préparant tel organe pour une fonction future, l'être entier pour un mode d'existence subséquent.

Il semble que toutes ces particularités de l'organisme que nous appelons la vie devraient autoriser à admettre une force particulière qu'on appellerait la force vitale. Mais on nous conteste jusqu'aux prémisses : tout en admettant les faits signalés on ne veut pas les expliquer par la finalité : les sciences naturelles nous auraient, selon les naturalistes, débarrassés de

toute téléologie. On insiste sur le grand nombre d'êtres, de combinaisons, qui ne sauraient avoir de but extérieur. A quoi bon tant de bêtes nuisibles? tant de maladies? Pourquoi les animaux sont-ils obligés d'avoir recours, pour se nourrir, à des moyens dont la cruauté nous révolte? Les monstruosités doivent fournir le plus fort argument contre la finalité.

Ces objections ne portent surtout que contre la finalité extérieure, l'intérieure est hors d'atteinte, à l'exception de quelques organes dont le but nous échappe. Il suffit du reste de répondre que la science n'a pas encore réussi à tout comprendre et à tout expliquer. Un point demeure ferme : la formation et l'activité des organismes est dirigée en vue de certaines fins intérieures ; c'est là l'essentiel. Il nous suffit de constater la finalité comme principe de formation des organismes ; en la mettant en rapport avec d'autres traits caractéristiques de l'organisme, nous aboutirons à statuer une force organique agissant du dedans.

Pour ce qui est de la finalité externe, le matérialisme part de l'anormal pour expliquer par son moyen ce qui est normal. C'est justement le contraire qu'il faudrait faire. On voit alors que les plantes et les animaux sont organisés de façon à correspondre à leur milieu. Pour nier la chose il faut ne pas reculer devant les trivialités et les mauvaises plaisanteries. Ainsi, d'après Büchner, le cerf n'a pas de longues jambes pour courir vite, il court vite simplement parce qu'il a les jambes longues. A ce compte-là nous n'aurions pas l'estomac pour nous nourrir, mais nous nous nourririons parce que nous avons un estomac.

La finalité extérieure ne peut être prise au sens des matérialistes qui réclament qu'on montre comment chaque fleur, chaque animal peut être utile à un autre être quelconque. Aucune personne raisonnable n'a compris ainsi la téléologie. La nature a son but en elle-même, dans la variété de ses fonctions et de sa vie. Les avortements ne sauraient obscurcir la finalité qui éclate dans l'ensemble. Ils ont besoin justement d'une explication spéciale et quand on ne peut la donner, la seule chose raisonnable à faire c'est d'avouer que le problème est insoluble.

Tous les traits caractéristiques du monde organique ne justifient pas seulement, mais imposent l'idée d'une force organique, d'une force vitale. On n'explique rien lorsqu'avec Moleschott on prétend que la différence entre l'organisme et l'inorganisme tient à un mélange plus complexe des parties chez le premier. Le mélange des matières et la vie ne sont pas dans la relation de cause et d'effet, car alors en mélangeant des éléments nous devrions être en état de produire la vie. Si tout vient de ce que les éléments les plus divers sont mélangés dans l'organisme, cette réunion particulière réclame une force particulière, de sorte que nous revenons à l'ancien problème que l'on s'était borné à éluder. Que si Moleschott répond que nous n'attribuons pas de force vitale à une montagne ou à un minéral composé, bien que nous soyons hors d'état d'en faire, il fournit un argument contre le matérialisme. Si la formation du minéral ou de la montagne ne provenait que d'une juxtaposition extérieure de matière, rien ne nous empêcherait d'en fabriquer. La circonstance que nous ne pouvons le faire prouve que le monde inorganique lui-même ne s'explique pas au moyen de la matière seule. Même dans cette sphère la force agit librement dans la matière et au-dessus d'elle. La matière ne suffit pas à tout expliquer. Il faut admettre encore la force.

Après le problème général abordons celui qui concerne spécialement l'homme. L'âme n'aurait aucune force propre, tous les phénomènes seraient l'effet de l'action de la matière et du mélange des éléments divers de la matière. Les matérialistes citent en foule des phénomènes anatomiques, physiologiques, pathologiques, qui tous tendent à montrer que les facultés intellectuelles ne sont que des fonctions de la substance du cerveau : celui-ci secréterait la pensée comme le foie secrète la bile ; l'intelligence chez les hommes et chez les animaux serait toujours en proportion de la masse de la structure et de la constitution chimique du cerveau ; sans phosphore, par exemple, point de pensée.

Pour ce qui est de la proportionnalité entre la grosseur du cerveau et les facultés intellectuelles, il ne peut être question, les naturalistes en conviennent, d'une grandeur absolue, sans

cela la souris se trouverait bien mal partagée en face de la baleine. Cette restriction suffit déjà pour renverser toute hypothèse matérialiste ; car si l'âme n'était exclusivement qu'une manifestation de la force du cerveau, la force de l'âme devrait être absolument proportionnée à la masse du cerveau. Comme ce n'est pas le cas, l'âme ne peut être exclusivement la manifestation de la force matérielle du cerveau. Les capacités de chaque animal seraient donc en proportion du plus ou moins de grosseur du cerveau comparé au reste de la masse du corps. Il en serait ainsi qu'on n'aurait pas encore le droit de conclure au matérialisme. Ce rapport s'explique en effet également bien par l'opinion opposée qui veut que le cerveau serve d'agent à l'activité d'une force immatérelle. Une force spirituelle plus intense destinée à une très grande activité réclame un organe plus fort et l'organe à son tour se fortifie par cette activité, de même qu'une activité corporelle très grande réclame des muscles en conséquence qui sont à leur tour fortifiés par le déploiement de cette activité.

Mais l'hypothèse sur laquelle on raisonne n'est pas même admissible. Le cerveau du crétin est parfois très gros, et parmi les hommes sains, une intelligence faible peut s'associer à une grosse tête. Bien qu'en général un talent distingué et une masse cérébrale considérable marchent ensemble, il y a tant d'exceptions que la loi des matérialistes ne saurait être admise.

Ne pouvant contester ces exceptions, le matérialisme se rabat sur la forme du cerveau. Plus la construction extérieure du cerveau serait irrégulière, variée, plus l'intelligence serait intense. — Encore ici l'anatomie comparée est loin de ratifier les exigences de la théorie. Le cerveau du dauphin a plus de circonvolutions que celui de l'homme, et celui de l'habile castor en est entièrement dépourvu ! Par contre les circonvolutions et les sillons cérébraux peuvent abonder chez des idiots.

Reste le phosphore. Le fait que le cerveau contient plus de phosphore que les autres organes et que chez les adultes il renferme plus de graisse que chez les enfants, n'autorise pas encore à voir dans le phosphore et dans la graisse la source

de la pensée. Il faudrait en outre montrer comment la graisse et le phosphore distillent la pensée.

Une foule d'exceptions empêchent donc de dire que l'intelligence est en proportion de la constitution du cerveau. De sorte que l'activité de l'âme ne saurait être le produit exclusif de celle du cerveau. Mais, disent les matérialistes, un développement défectueux dans un sens se trouve compensé par un développement supérieur dans un autre sens. Büchner avoue toutefois que ce point-là n'a pas encore été soigneusement étudié. Des faits constatés enlèvent d'ailleurs ce dernier échappatoire aux matérialistes. Un idiot peut avoir un cerveau anatomiquement irréprochable. D'après l'hypothèse de la compensation, il devrait y avoir dans ce cas des lacunes et des facultés à d'autres égards distinguées, mais nullement absence d'intelligence, imbécilité.

Voyons maintenant les rapports entre l'esprit et le cerveau dans les phases diverses de la vie. Chez le nouveau-né l'âme est moins développée que le cerveau son organe. Puis le cerveau se développe très lentement comme tous les autres organes, tandis que le développement intellectuel de l'enfant est infiniment plus rapide. Quelle différence intellectuelle entre l'enfant de trois ou quatre ans et le nourrisson, sans que le cerveau se soit modifié dans la même proportion ! L'âme arrive dans ce monde, comme dit Westhoff, dans l'état embryonnaire et parcourt la phase de développement embryonnaire que le corps a déjà traversée dans le sein maternel. Si les deux vies étaient parallèles, si l'âme n'était que la fonction d'un organe, le cerveau devrait voir, toucher, penser dès le premier jour comme les poumons respirent, et l'estomac digère. L'âme a donc son développement à elle, bien qu'elle ait besoin de l'organe corporel.

Remarquons encore que la nourriture intellectuelle n'est pas moins indispensable que l'autre. Dans l'hypothèse des matérialistes, l'homme de la nature devrait être le plus richement doué. Au lieu de s'enfermer dans leurs cabinets d'étude, les savants devraient passer leurs temps à humer à pleins poumons l'air du bon Dieu par monts et par vaux, consacrant

tous leurs jours à bien boire et à bien manger, moyennant quoi les pensées viendraient toutes seules.

Le cerveau a terminé son développement d'après les uns à vingt-cinq ans, d'après les autres entre trente et quarante. Le développement intellectuel est fort loin d'être terminé à cet âge. Pour être plus calme et plus intérieure, la vie intellectuelle du vieillard ne cesse pas. Une perturbation, un affaiblissement de l'organe peut l'affecter, mais il n'est pas nécessaire comme le réclamerait l'hypothèse matérialiste.

Il n'est pas prouvé que les différences intellectuelles entre l'homme et la femme proviennent d'une grosseur différente du cerveau. Il faut être bien superficiel pour découvrir dans le corps et spécialement dans la structure du cerveau la cause de la différence entre les races humaines. Les rapports étroits entre l'esprit et le cerveau demeurent le seul fait incontestable, d'où il résulte que les races inférieures peuvent avoir un cerveau moindre, sans qu'on soit en droit d'expliquer le manque de capacité intellectuelle par l'exiguité du crâne.

Quoi de plus naturel que de voir les maladies de l'organe affecter l'esprit? Mais il faut toute la superficialité des matérialistes pour se hâter de conclure que l'âme est une simple fonction du cerveau. L'activité du cerveau dépendant de l'afflux du sang, autant vaudrait-il nier l'existence réelle du cerveau pour ne voir en lui qu'un pur phénomène. Du reste les effets des maladies cérébrales sont loin d'avoir l'importance que les matérialistes se plaisent à leur attribuer. Fait important, un des hémisphères du cerveau peut être presque entièrement détruit et la conscience de soi demeurer parfaitement intacte. Quel argument plus décisif pourrait-on réclamer pour prouver plus clairement que l'âme mène une vie indépendante? Aussi lorsque cette vie est troublée dans certaines parties, peut-elle déployer la plénitude de sa force au moyen des portions restantes. Avec un seul poumon on ne respire plus autant, avec un seul œil on voit moins qu'avec deux; tandis que l'âme peut fonctionner autant avec un seul hémisphère du cerveau qu'avec les deux. Il est vrai qu'elle ne peut le faire que pour un temps limité, mais cela suffit pleinement

pour établir que le cerveau ne saurait être autre chose qu'un simple organe de l'esprit.

Fût-il établi, ce qui n'est pas le cas, qu'une maladie mentale implique toujours affection du cerveau, il resterait encore à prouver que celle-ci est la cause et non l'effet. Il est constant que des phénomènes psychologiques provoquent des maladies mentales, ce qui suffit pour établir la puissance de l'esprit sur le corps.

Vient enfin l'argument tiré des vivisections sur lequel on insiste beaucoup. Chez les oiseaux, à mesure qu'on fait l'ablation de certaines parties du cerveau, on voit disparaître successivement les facultés diverses et finalement arriver l'étourdissement. Comment pourrait-il en être autrement dès que le cerveau est l'organe de la vie consciente de l'âme ? La perte des yeux et des oreilles entraîne également celle de la vue et de l'ouïe. Est-ce à dire que le nerf optique et le nerf visuel aient cessé d'exister parce qu'ils ne fonctionnent plus? Nullement ! De même pour l'âme la perte de l'organe entraîne celle de la conscience de soi, mais il resterait encore à prouver que l'âme elle-même a cessé d'exister. Les vivisections comme tout le reste établissent l'intime et incontestable commerce de l'âme et du corps, mais nullement leur identité.

Considérons la vie psychique dans ce qui la constitue en propre. Les effets divers de l'âme sur le corps et les phénomènes physiologiques qui en résultent (honte et rougeur du visage) sont suffisamment connus. Un homme, d'ailleurs sain d'esprit et de corps, peut se donner une maladie, la rage même, au moyen d'une imagination singulièrement vive. Et, chose non moins curieuse, un homme qui avait provoqué chez lui les phénomènes de la rage les voit disparaître tout à coup à la suite d'une leçon sur l'hydrophobie imaginaire ! Il faut la naïve frivolité du matérialisme pour voir là des arguments en faveur de sa cause. L'intime union du corps et de l'âme éclate sans doute dans tout son jour, mais c'est l'âme qui agit et prend l'initiative.

Un organe corporel ne saurait se soustraire à l'irritation qu'un autre organe provoque chez lui. L'âme possède au

contraire la faculté de maîtriser les instincts et irritations diverses. Preuve nouvelle qu'elle a bien son existence à elle. La sensation, la pensée, sont autre chose que des fonctions corporelles. Il faudrait prouver qu'elles sont le produit de fonctions physiques et non pas se borner à s'emparer de l'union étroite des deux phénomènes pour conclure superficiellement à l'identité. Burmeister a cependant fait une exception pour la force nerveuse dont il prétend établir l'identité avec la force de l'âme. D'abord cette activité des nerfs est encore fort peu connue. La physiologie a bien constaté que les impressions et le mouvement s'accomplissent au moyen des nerfs, mais elle ignore ce qui se passe alors en eux. Dans les deux cas, l'effet est visible, mais non l'activité et l'âme et les nerfs agissent en même temps. Tout au plus Burmeister aurait-il établi une ressemblance d'action qui ne permettrait pas encore de conclure à l'unité, à l'identité de la force nerveuse et de la force psychique. En y regardant de plus près on constate des différences essentielles qui font perdre toute importance à la ressemblance du mode d'action. En tout état de cause, l'activité nerveuse consistant en mouvements, il faudrait établir que c'est aussi le cas de celle de l'âme. Il est incontestable que c'est au moyen de mouvements, de vibrations diverses que nous acquérons connaissance des phénomènes du monde extérieur. Mais il y a loin de là à conclure que la conscience n'est elle-même que du mouvement. Le mouvement implique toujours changement de lieu, ce qui se meut parcourt des places différentes. Le mouvement est donc un changement affectant exclusivement la position extérieure des choses et nullement leur qualité, leur manière d'être interne. De sorte que quoique des phénomènes de mouvement soient indispensables afin d'arriver à obtenir conscience de quelque chose, ils ne suffisent pas pour rendre compte de ce phénomène psychologique; celui-ci suppose toujours quelque chose d'autre dont la conscience fait partie. Le mouvement ne suffit pas même à expliquer les perceptions sensibles. Comment les sensations de ton, de couleur, de chaleur, seraient-elles le produit exclusif

de certaines vibrations? Mais alors toute ces sensations devraient s'accuser chez nous exclusivement comme mouvements et rien de plus, et non avec ces qualités particulières qui constituent le on, la couleur. Il se passe évidemment là quelque chose de nou veau que le mouvement seul ne saurait expliquer. Il n'en est pas autrement de la conscience. Elle peut bien reposer sur des impressions extérieures impossibles sans mouvement, mais on n'arriverait pas à avoir conscience sans l'intervention d'un autre facteur transformant ces impressions reçues en ces phénomènes tout spéciaux qui s'appellent pensée, conscience, science. Du reste les physiologistes sans parti pris avouent ouvertement que la sensation et la conscience ne sauraient s'expliquer au moyen de phénomènes purement physiques.

Les êtres inférieurs, infusoires, polypes, privés de système nerveux, n'en ont pas moins des sensations et de la conscience, puisqu'ils ont des mouvements arbitraires et qu'ils sont repoussés ou attirés par certaines impressions. Cette preuve immédiate établit clairement que la vie psychique est indépendante, ne relève pas des nerfs.

Remarquons ensuite que chez l'homme et les animaux supérieurs possédant des systèmes nerveux distincts, le nerf optique et le nerf auditif sont, quant à la forme et à la substance, identiquement semblables. Incompréhensible au point de vue matérialiste, ce fait ne s'explique que dans la supposition que les nerfs ne sont que les organes d'une force différente agissant par leur moyen. Il faudrait sans cela que les nerfs si différents par leur action ne le fussent pas moins par la forme et la substance.

Un fait plus décisif encore, c'est qu'à chaque instant nous éprouvons une foule de sensations nerveuses dont nous n'obtenons pas conscience. Grâce à l'attention nous pouvons concentrer notre faculté de percevoir sur un point et être sourd et aveugle sur un autre. L'attention est évidemment une activité autre que celle des nerfs, la vie consciente et l'activité nerveuse appartiennent à deux domaines différents.

Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à la nécessité d'admettre un abîme séparant ces deux vies, ce serait de sup-

poser que les phénomènes physiques sont la manifestation externe, les phénomènes spirituels la manifestation interne d'une seule et même matière. — En fût-il ainsi, il n'en résulterait nullement que la vie de la conscience fût une conséquence allant sans dire du monde du mouvement. Fussent-elles conçues comme inhérentes à la matière les forces spirituelles n'en demeureraient pas moins comme telles des phénomènes distincts de toutes les autres forces et modes d'action de la matière. Le principe de la raison suffisante nous contraint donc toujours à remonter à des forces psychiques spéciales pour expliquer les phénomènes psychiques.

C'est une seule et même âme, l'âme entière, qui dans chaque cas affirme sa propre essence, quoique de diverses façons, et en diverses directions, sentiment, pensée, volonté. C'est surtout l'unité de la conscience qui conduit à admettre ce fait. Tout vient retentir dans le seul et même moi, c'est incontestable; or il ne pourrait en être ainsi sans l'unité de l'être de l'âme. Du reste l'unité de l'âme n'a pas besoin d'être conclue de celle de la conscience, c'est plutôt celle-ci qui est immédiatement impliquée dans celle-là. Par conscience nous entendons la conscience de l'unité de notre être qui est aussi bien un fait que la conscience. Cette conscience immédiate de l'unité du moi a de tout temps porté à admettre l'existence d'une essence particulière constituant l'âme. La science bien interrogée sans parti pris confirme l'opinion générale, comme nous l'avons vu. L'âme est un être immatériel, quelque chose d'essentiellement nouveau, haut élevé au-dessus de toute autre existence. Elle est le principe de cette vie résultant de la réunion de l'élément psychique et de l'organisme. La force organique avec toutes les matières qui lui sont subordonnées et les forces inorganiques, est au service de l'âme, principe supérieur pour concourir à la formation et à la conservation du corps, exposant dans l'espace et instrument de l'âme.

Après avoir établi l'existence de l'âme il faut en venir à la différence entre celle de l'homme et celle des animaux. Bien qu'incontestable en général, en gros, cette différence n'est pas aisée à constater dans les détails ; on ne saurait nier cer-

taint traits qui rapprochent l'animal de l'homme ; le matérialisme s'en est emparé avec ardeur, pour faire disparaître les limites et n'admettre entre les deux qu'une différence relative.

Burmeister admet cependant une différence essentielle résultant du manque de raison chez les animaux. Cet aveu renverse toutes les prétentions du matérialisme. Du moment en effet où l'homme possède certaines facultés de l'âme qui le distinguent, cela implique une qualité particulière de son âme. Si la différence dans la nature de l'âme n'était que quantitative, nous ne pourrions avoir qu'une différence de même genre dans les facultés. C'est bien là ce que reconnaît Ch. Vogt, le plus conséquent des matérialistes. Contestant la capacité de remonter jusqu'à la cause des phénomènes, il nie ce que Burmeister appelle la raison, pour ne voir partout que des généralisations communes aux animaux et aux hommes. Il prétend que les animaux peuvent s'instruire les uns les autres comme les hommes, et qu'ils sont, dans leur domaine, aussi libres et aussi responsables que l'homme ; du reste, chez les uns comme chez les autres, cette prétendue liberté se trouve n'être que de l'esclavage.

Malgré ces nuances, les matérialistes font appel aux mêmes arguments pour rapprocher l'homme de la bête. Les animaux ont un langage tout comme nous ; il est susceptible de culture d'un individu à l'autre dans le sein de la même espèce ; la différence qui sépare les animaux supérieurs de l'homme est moindre que celle qui règne entre diverses espèces d'animaux. La ressemblance est des plus frappantes entre le singe et les races humaines inférieures, comme on le voit, d'abord par l'organisation corporelle, la ressemblance du cerveau et du crâne, la physionomie, enfin par les dispositions intellectuelles du nègre.

C'est surtout Darwin qui de nos jours s'est étudié à établir l'identité fondamentale des hommes et des animaux. Tout serait provenu de quatre ou cinq types animaux primitifs et du même nombre, sinon moindre, de plantes premières. La sélection artificielle qui se pratique encore de nos jours pour le perfectionnement des espèces ou la formation de types nou-

veaux sert à Darwin de point de départ pour conclure à la réalité de cette grande sélection naturelle de laquelle tout serait sorti. — Mais comme Frohschammer l'a déjà fait remarquer, l'éducation artificielle que nous voyons pratiquer sous nos yeux ne saurait établir la certitude, ni la vraisemblance, ni même la possibilité de la théorie de Darwin. Les suites de l'éducation artificielle ne sont en effet rien en comparaison de toutes les belles choses que la sélection naturelle doit avoir accomplies. Ensuite de nos jours la prudence joue un rôle; on poursuit un but déterminé; il y a intervention consciente de l'intelligence de l'éducateur. Comment conclure de pareils faits à ce que doit avoir accompli une activité naturelle inconsciente ?

C'est une étrange exagération que de prétendre ensuite supprimer entièrement les différences entre les espèces, car en effet, chacun peut voir les types divers différant essentiellement les uns des autres. L'expérience démontre du reste que les espèces diverses ne sauraient avoir été le produit de variétés qui auraient fini par se fixer avec le temps. Dans la sélection artificielle, pour que la force de procréation se maintienne, les sujets appelés à s'accoupler doivent être des variétés d'une seule et même espèce. Il n'y a pas le moindre vestige de preuve pour établir qu'une espèce se soit formée d'une autre; le squelette d'aucune espèce n'a jamais changé; l'expérience établit que dans le cours des âges les espèces sont toujours demeurées identiques à elles-mêmes. Enfin, les animaux de la même espèce ont beau vivre dans les parties les plus éloignées du monde, ils n'en sont pas moins exactement les mêmes, jusque dans les plus petits détails. L'immuabilité des espèces, leur indépendance réciproque et à l'égard des influences extérieures, du moins quant aux parties essentielles de leur structure, sont donc hors de tout doute.

Les petits changements avec leurs grandes conséquences, s'expliqueraient, d'après Darwin, par l'extrême impressionnabilité du système reproductif. C'est aller à l'encontre de sa thèse favorite. En effet, plus les changements deviennent faciles, plus il est difficile à comprendre que les nouveaux types

ainsi formés puissent se fixer : qui les mettra à leur tour à l'abri de ces changements si aisés ?

C'est en vain que Darwin appelle un temps indéfini à son aide. Car le temps ne peut fournir que la simple possibilité des modifications, et si les facteurs mis en avant ne peuvent aboutir pour amener et fixer les changements, à quoi peuvent servir les millions d'années sur lesquelles on ne lésine pas ?

Le combat pour l'existence ne saurait non plus rendre compte de l'origine des espèces diverses. La seule chose qu'il puisse en effet expliquer, c'est la destruction et la conservation, mais nullement l'origine d'une espèce. L'expérience montre en outre que les espèces supérieures ne l'emportent pas toujours, comme cette théorie le prétend, mais bien celles qui se contentent le plus aisément, même d'une condition misérable. D'après la théorie de Darwin il ne devrait y avoir dans une localité qu'une seule espèce supérieure à laquelle toutes les autres auraient dû céder. Les espèces les plus diverses vivent en paix à côté les unes des autres ; elles ne produisent nullement l'effet de se dépasser par une force et une vitalité plus ou moins parfaites ; elles sont toutes parfaites chacune dans son genre. La doctrine de Darwin manque donc de toute sévérité scientifique ; l'auteur exploite, pour élever un édifice fantastique, certains faits qui peuvent fort bien s'expliquer autrement. Rien de plus aisé que de s'en apercevoir quand on n'est pas dominé par le besoin de se débarrasser de Dieu et de classer l'homme parmi les bêtes. Si les sympathies que Darwin a rencontrées ne s'expliquaient pas par cette dernière circonstance, ce serait à désespérer du bon sens intellectuel de notre époque.

Il est incontestable que le corps humain est le dernier membre de la série animale. L'organisation en est à l'intérieur d'une ressemblance frappante avec celle des autres animaux et à l'extérieur du moins avec celle du singe. L'accord serait aussi complet que le matérialisme le prétend qu'on ne serait pas encore autorisé à conclure à la ressemblance de la vie intérieure. On raisonne toujours dans l'hypothèse, déjà reconnue fausse, de la complète dépendance de la vie psychique à l'égard de la matière.

Les êtres intermédiaires entre les plantes et les animaux font voir qu'il n'est pas permis de conclure ainsi de la constitution physique à l'essence interne. En dépit de leur ressemblance frappante avec les plantes, les polypes et le corail s'en distinguent pourtant essentiellement par le sentiment et le mouvement. Il peut en être de même de l'homme, malgré sa ressemblance extérieure avec les animaux. Cette différence essentielle une fois établie par les faits, la grandeur psychique de l'homme éclate avec d'autant plus de force que l'esprit humain se montre alors absolument élevé au-dessus de la nature et pleinement indépendant.

Or, sous le rapport de l'organisation déjà, au témoignage de l'anatomie et de la physiologie, la différence est fondamentale. La construction du cerveau humain est essentiellement différente, ce qui entraîne une différence fondamentale pour le reste de l'organisme. Sans avoir ni un corps trop petit, ni un corps trop gros et trop lourd, l'homme réunit en lui ces propriétés qui en font non pas une des créatures, mais le maître d'elles toutes.

La position droite lui laisse le libre usage des mains pour arriver à cette domination de la terre, en vue de laquelle il est à tous égards organisé. La faculté de vivre sous tous les climats et de recourir à la nourriture la plus variée montre aussi que l'homme est appelé à régner sur la terre. Quand on y regarde de près, l'organisation de l'homme est si essentiellement différente de celle du singe qu'il y a folie à voir dans celui-ci notre maître. Il n'est pas fait pour marcher droit, il a besoin pour ses mouvements du secours de ses quatre extrémités. Vogt lui-même est obligé d'avouer qu'il y a une profonde différence entre le crâne de l'homme et celui du singe. Ces aveux suffisent pour renverser la thèse des matérialistes qui sont d'accord pour faire jouer un si grand rôle au cerveau. En présence de ces différences fondamentales, les ressemblances particulières perdent toute signification.

Vogt et Burmeister n'en prétendent pas moins que lorsqu'on prend l'homme non pas abstraitement mais dans ses diverses races, on en vient à voir que la transition a dû se faire peu à

peu de l'animal à l'homme par l'intermédiaire du singe et du nègre. Tous les faits anatomiques avancés seraient vrais que la conclusion n'en dépasserait pas moins les prémisses. Au surplus Vogt accorde que la transition du singe à l'homme le plus inférieur ne peut avoir été immédiate ; il reste un abîme que le matérialisme est tenu de combler sous peine d'abdiquer. Ce sont les idiots de naissance et les microcéphales qui doivent servir de pont pour passer du singe au nègre. On voit que ces messieurs commencent par établir leur thèse, sauf à chercher plus tard des preuves sur le choix desquelles ils ne sont pas d'une délicatesse extrême. Qui ne voit que l'idiot étant une monstruosité ne peut être présenté comme un anneau dans le développement naturel des organismes corporels? Et, chose merveilleuse, Vogt lui-même avoue que l'idiotisme est anormal ; il suffit de lire son étude sur les idiots pour voir qu'il ne peuvent avoir été un membre régulier de la série, comme il le prétend.

L'homme ne saurait donc être considéré comme un anneau de la série animale ; il est quelque chose d'absolument nouveau. Darwin lui-même renonce à le faire provenir des animaux par l'intermédiaire du singe. D'après lui les singes et les hommes seraient des branches d'une même souche. L'homme appartient à la classe des simiades qui se divisent en deux grandes souches, les singes du nouveau, ceux de l'ancien monde ; l'homme serait une subdivision de ces derniers. Vogt montre comme quoi nos ancêtres étaient couverts de poils, portaient queue et vivaient sur les arbres dans un pays chaud couvert de forêts.

Survient Huxley, avec une troisième explication. La souche primitive ne se serait pas divisée en deux, mais en trois branches, les anthropoïdes avec l'homme seul, les simiades comprenant les diverses espèces de singes, les lémurides.

C'est donc grâce à la sélection sexuelle, d'après Darwin, que nous nous serions dégagés de l'ancêtre qu'on sait. Les hommes les plus attrayants et les plus forts auraient gagné le cœur des femmes les plus attrayantes et les plus fortes. Naturellement ils laissèrent une postérité plus nombreuse que les vaincus et la supériorité se transmit aux descendants. La lutte pour l'exis-

tence se poursuivit à son tour parmi les vainqueurs, jusqu'à ce que, à la suite de plusieurs variétés tour à tour supérieures pendant des milliers d'années, le type humain actuel domina sur tous les autres. Il finit aussi par devenir bipède, en un mot par acquérir toutes les propriétés dont besoin était pour triompher.

Il va sans dire que toute preuve directe et positive fait défaut à cette hypothèse. Darwin se borne à en appeler aux faits suivants : la ressemblance du corps humain et de celui des animaux ; la circonstance que le corps humain dans une même race et d'une race à l'autre diffère sensiblement d'un individu à l'autre, et suivant les conditions d'existence. On a beau comparer des millions d'individus de la même race, on n'en trouvera jamais deux parfaitement semblables.

Ainsi donc pas de preuve directe en faveur de cette hypothèse colossale ! Quant aux différences entre les individus que nul ne conteste, elles existaient il y a des milliers d'années, sans que le type humain ait cessé de demeurer le même. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la ressemblance d'organisation entre l'homme et l'animal. Que pensez-vous de ce fameux grimpeur poilu qui s'avise un jour de se dire qu'il lui serait plus avantageux de marcher droit et de se transformer en bipède? Pour se livrer à cette sage réflexion, il fallait qu'il fût déjà pourvu d'une certaine dose d'intelligence qui ne se rencontre nulle part dans le règne animal ; il se trouvait par le fait élevé d'une façon si absolue au-dessus de son entourage que pas besoin n'était d'engager avec ses congénères cette fameuse lutte pour l'existence. Voyons un peu, se seraient dit nos ancêtres, si nous ne pourrions pas nous tenir droits ; et voilà que petit à petit la tentative réussit ; les générations se succèdent, les fils deviennent toujours plus prestes ; la bonne mère nature s'y prêtant, les pattes s'applatissent et deviennent des pieds, les gros crochets qui servaient à se tenir aux branches se transforment en nos modestes incisives. Et le singe ne s'est pas avisé d'imiter son cousin qui réussissait si bien, quoiqu'il eût, lui aussi, à soutenir le combat pour l'existence ! Que ne s'en avise-t-il encore aujourd'hui, lui, la personnification même du talent d'imiter !

La perte de nos poils primitifs n'est pas aisée à expliquer. En dépouillant, dans la lutte pour l'existence, ce dernier vestige de la descendance d'un fauve, nous avons perdu, car enfin dans certains climats ce tégument aurait préservé du froid et d'une foule de maladies. Comment cet accident fâcheux a-t-il pu advenir à l'animal le plus favorisé à tous les autres égards, puisqu'il est resté victorieux ? Les théories préconçues ne se laissent pas arrêter par si peu. Comme décidément notre organisme ne pouvait avoir qu'à perdre à la privation des poils en question, l'esthétique est appelée à la rescousse. Naturellement l'initiative aurait été prise par les dames de ce bon vieux temps. En vue de mieux faire ressortir la chevelure de leurs têtes, elles se seraient avisées de quelque expédient pour se débarrasser des poils du reste du corps. En maris galants, les hommes n'auraient eu rien de plus pressé que d'adopter la nouvelle mode, sans toutefois pousser la chose aussi loin que leurs moitiés. Puis la bonne mère nature, se pliant aux goûts de cet heureux bipède, aurait épargné aux générations suivantes le soin de se débarrasser artificiellement de cet appendice si commode, n'en déplaise à l'esthétique.

Vallace donne une explication de la nudité de la peau qui se recommande mieux aux personnes raisonnables. Nue et sensible, la peau a rendu les habits et les vêtements indispensables, et en cela elle a pu stimuler le génie inventif de l'homme; et, comme le vêtement et l'habitation développent un sentiment plus raffiné de pudeur, tout cela peut avoir agi dans une certaine mesure sur la nature morale de l'homme.

Rien ne contredit plus la théorie de Darwin sur le combat pour l'existence que la constitution du corps humain. D'après cette théorie, la victoire aurait dû appartenir au plus fort, et chacun sait que l'homme est la plus faible des créatures. Il peut sans doute endurer tous les climats et vaincre tous les animaux, mais pour cela il doit recourir à son art et à son intelligence : son corps est justement organisé en conséquence pour servir d'organe à l'esprit.

La supériorité absolue de l'homme sur le monde animal éclate encore avec plus de force lorsqu'on considère le côté

psychique, chez lui et chez les animaux. Il ne faut ni mettre ces deux vies sur la même ligne en accordant plus de force et de culture à l'homme; ni accuser la différence pour élever l'homme, ravaler la vie psychique des animaux, au point de n'y voir qu'un pur mécanisme qu'on fait rentrer dans la notion de l'instinct inconscient.

Cette dernière opinion n'est plus soutenable que pour ceux qui sont bien décidés à maintenir la dignité absolue de l'homme, sans être en mesure d'avancer des preuves scientifiques en faveur de leur thèse.

L'animal fait une foule de choses qui, bien que provoquées par la sensation, ne sauraient impliquer conscience et s'effectuent avec la même nécessité que les mouvements dans les plantes. Le choix de la nourriture appropriée, inexplicable par une perception sensible particulièrement subtile; la construction des nids, demeures; le fait que les animaux savent toujours attaquer leurs adversaires par le point le plus vulnérable et le moins dangereux pour eux-mêmes, rentrent dans cette catégorie. Les animaux font toutes ces choses d'eux-mêmes, ils ne sont pas instruits. Tous les animaux de l'espèce font la même chose.

Si l'intelligence n'a rien à démêler dans ces faits, on ne saurait non plus y voir un produit de l'organisme; d'abord, en général parce que les phénomènes de la vie psychique ne relèvent pas de l'organisme, et, en particulier, parce que des animaux ayant la même structure corporelle agissent fort différemment. Le chien sauvage et l'hyène creusent la terre sans avoir des membres particulièrement propres à cette opération; avec les mêmes pattes le lapin fouille, le lièvre s'en abstient. Les oiseaux qui construisent des nids artistiquement arrangés ne sont pas mieux organisés que ceux qui en font de très simples. Enfin l'instinct fait son apparition avant l'organe dont l'animal doit se servir. Tous ces phénomènes qui, sans relever ni de l'intelligence consciente, ni de l'organisme, impliquent une force psychique quoique inconsciente, constituent l'instinct.

Ce n'est pas à dire qu'à côté de cela il ne faille reconnaître aux animaux une certaine pensée. Il suffit de renvoyer aux

animaux domestiques qui ne peuvent connaître ni la maison, ni l'écurie, ni le chemin qui y mène, par pur instinct. Ce n'est pas par instinct que le chien comprend que son maître va se promener, quand il lui voit prendre son chapeau et sa canne. Cette aptitude à penser se développe chez l'animal par l'expérience, tandis que les connaissances instinctives demeurent les mêmes.

Les hommes, de leur côté, agissent aussi par instinct. Sans réflexion, quand nous risquons de tomber nous avançons les mains pour préserver le visage ; nous avons de l'attrait pour certaines nourritures ou boissons dans les maladies.

Malgré cela il est possible d'établir la supériorité absolue de l'homme. Ce qui dans les actions instinctives de l'homme trahit déjà la nature supérieure, c'est qu'elles ne servent pas exclusivement à la conservation de l'individu et à la vie physique comme chez l'animal. De bonne heure, au moyen de l'instinct, l'enfant est amené à connaître et le monde extérieur et lui-même.

Il ne faut pas prétendre attribuer aux animaux seulement certaines facultés intellectuelles, l'entendement (Verstand) et en réserver d'autres exclusivement pour l'homme, comme la raison (Vernunft). L'intérêt égoïste seul porte l'animal à connaître. Entre mille choses, il ne se préoccupe que de celles qui lui profitent. C'est le besoin de connaître qui pousse au contraire l'homme à penser. Tandis que l'animal n'écoute que ses sentiments et ses intérêts, l'âme humaine est possédée du désir d'entrer en possession spirituelle des objets quels qu'ils soient. Le besoin de savoir auquel nous ne saurions nous soustraire est la manifestation d'une force psychique n'appartenant pas au monde extérieur, mais aspirant à s'en emparer. La pensée de l'animal est exclusivement réceptive, celle de l'homme est seule productive. L'animal prend les choses telles qu'elles sont dans la perception, sans les soumettre comme l'homme à un ordre différent. Il ne se trouve pas trace chez l'animal de cette pensée productive qui consiste dans l'application que nous faisons de la loi de causalité. De là résulte encore que le contenu

de la pensée ne consiste plus en simples intuitions comme chez l'animal, mais en idées et combinaisons d'idées. L'homme s'élève aux abstractions et aux idées générales inconnues à l'animal. Tandis que celui-ci dépend de l'excitation du moment présent, l'homme peut agir en vue d'un but et d'un plan. Aux idées se rattachent étroitement les mots et le langage. Les matérialistes ne réussissent à réclamer celui-ci pour les animaux qu'en abandonnant le sens spécial du mot langue pour entendre par là tout simplement un moyen de communication. Avec les idées l'homme pénètre dans un monde suprasensible inaccessible à l'animal. La simple présence en nous d'idées innées suffit pour renverser le matérialisme. Aussi Büchner s'attache-t-il soigneusement à démontrer leur impossibilité. Héritiers des idées du vrai, du beau, du bien, nous oublions que nos ancêtres les ont acquises par la méthode des sensualistes et nous nous imaginons qu'elles sont immédiatement en nous, innées. Le fait que nous n'arrivons à la vie consciente qu'à l'occasion des sensations et que nos idées sont plus ou moins nombreuses suivant la richesse de nos expériences, n'autorise nullement à nier la présence d'un autre facteur. Les idées grandes, nouvelles, arrivent volontiers subitement, indépendamment des procédés de la raison discursive et de l'expérience, comme cela se voit chez les grands penseurs et les grands inventeurs. La disposition à penser nous est immanente, antérieurement à toute pensée, sans cela nous n'arriverions jamais à penser. Comment, en percevant des formes diverses, dirons-nous que l'une est belle, l'autre laide, si nous ne possédons préalablement en nous la norme du beau et du laid? Les différences entre les peuples et les époques sur le beau, le bien, le vrai ne sauraient faire mettre en doute l'existence en nous du sens préalable pour toutes ces choses. Par idées innées il ne faut pas entendre des idées arrivées déjà au plus haut degré de clarté, mais des déterminations de notre être, d'abord simples sentiments confus qui s'accuseront par des idées précises dans les divers cas concrets. La capacité que l'homme possède de se développer résulte du contenu de ses idées. A cet égard encore il diffère

aussi grandement de l'animal ; malgré tous nos efforts la différence entre l'animal domestique et celui qui vit dans l'état primitif ne saurait être comparée à celle infiniment plus grande entre le civilisé et le sauvage. C'est sous la direction des idées que l'homme va sans cesse se développant du dedans au dehors. Une idée a persisté en dépit de tous les progrès, la non-satisfaction que fait éprouver l'existence actuelle. A mesure qu'un problème est résolu, il en surgit de nouveaux à l'infini ; aussi n'a-t-on pas réussi à déraciner le besoin que l'homme éprouve de placer en dehors du monde actuel la réalisation des fins de son existence. Nous en avons déjà dit assez pour établir que l'âme humaine est d'une essence supérieure et foncièrement différente de celle des animaux.

Nous arrivons au même résultat en considérant l'homme par le côté de la volonté. Il n'est pas dominé, comme l'animal, par les impulsions qui agissent sur lui : la liberté de la volonté que nous possédons suffit à elle seule pour renverser le matérialisme. Büchner qui fait tous les efforts possibles pour la nier, est obligé d'avouer qu'elle est relative, ce qui nous suffit. Les motifs n'agissent jamais avec une force qui oblige nécessairement ; ils sont plutôt des impulsions en face desquelles se prend la décision libre. Le déterminisme ne part jamais d'une étude de la psychologie : il est toujours la conséquence d'un système matérialiste ou panthéiste.

Si nous considérons le contenu des volitions qui font agir l'homme, nous trouvons la même différence qu'entre la pensée de l'homme et celle des animaux. Les actions des animaux ne sont déterminées que par des mobiles sensibles. La vie en société, dont on veut faire une objection, n'appartient qu'à certaines espèces ; ensuite la vie en société et la vie morale sont deux choses foncièrement différentes ; enfin cette vie en commun, lorsqu'elle se rencontre chez certains animaux, n'a en vue que la vie sensible. Darwin fait cependant tous les efforts possibles pour conclure de la sociabilité de certains animaux à leur moralité. Suivant son habitude, il confond des choses qu'il importe de distinguer : la sociabilité et la conscience mo-

rale. La sociabilité des animaux n'a d'autre mobile que l'utilité et l'égoïsme. Les abeilles ouvrières tuent les autres ; un animal blessé est chassé du troupeau, tourmenté, tué, parce qu'il n'est plus bon à rien. Les intérêts sociaux des animaux ne se distinguent pas de la vie individuelle, ils proviennent des besoins de celle-ci. Il n'y a chez les animaux rien qui rappelle même de loin la grande idée de l'humanité pour tous ; elle suffit pour élever une barrière absolue entre les hommes et les animaux.

Il résulte de tout cela que l'homme constitue dans l'univers un ordre de choses tout nouveau. Nous désignons par le mot esprit cette essence suprasensible de l'âme humaine.

On peut nous objecter que toutes ces capacités sur lesquelles nous insistons ne se trouvent que dans les races supérieures et non pas chez le nègre. Nous prétendons que les traits caractéristiques de l'âme humaine sont la propriété de tous les hommes, de sorte que par elle l'humanité entière est distinguée du règne animal sans transition aucune. Il faut toute la superficialité du matérialisme pour voir dans le nègre la transition du singe à l'homme, même sous le rapport physique. Le besoin d'imitation chez le nègre, bien loin d'appuyer la thèse, s'explique fort aisément par le fait que la réceptivité prédomine dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus. Ces différences incontestables entre les races ne vont nullement jusqu'à compromettre l'unité d'essence. Pour être juste, il faudrait tenir compte de ce que des siècles de civilisation ont fait pour nous, et établir la comparaison entre nos ancêtres et les sauvages d'aujourd'hui. Même chez les peuples qui occupent le dernier degré de l'échelle il se trouve des rudiments de civilisation qui indiquent que l'humanité forme un tout bien supérieur au règne animal : essais d'art, appréciation et respect de la propriété, idées élémentaires du droit et de la constitution des états. Des individualités éclatantes montrent, comme le reconnaît Vogt, ce que la culture peut faire pour les individus de la race nègre ; l'exemple de la république de Libéria, qui pourrait servir de modèle à plus d'un état européen, montre suffisamment ce qu'ils peuvent faire comme peuple.

II

L'homme comme individu.

La spiritualité de l'être humain établie, il s'agit de savoir si l'individu est un être substantiel et réel ou bien le phénomène momentané d'un être général et impersonnel. Ce n'est que dans le premier cas que l'homme peut entrer en rapport avec l'absolu et avoir de la religion. L'individu en général est une chose réunissant en elle cinq genres d'unité : l'unité dans l'espace ou unité de la forme, unité dans le temps ou continuité de l'action, unité de cause, unité de but, unité de l'action réciproque des parties les unes sur les autres. Cette définition est applicable aussi bien aux animaux, aux plantes, aux feuilles et aux cellules. Mais, tandis que tous ces individus-là ne sauraient être que le produit ou le phénomène d'une force générale organique ou physique, nous voulons que l'individu humain soit un être à part, particulier et réel ; ce n'est que dans cette hypothèse-là que la religion peut avoir un sens.

C'est ici que nous nous trouvons en face du panthéisme. Il s'agit de montrer qu'il est incompatible avec la religion, d'en combattre les principes généraux, d'en réfuter les doctrines anthropologiques, en faisant voir que la vie psychologique ne se comprend que du point de vue de l'individualisme.

Le panthéisme de Spinoza a été inspiré par un motif religieux ; il s'agit avant tout, pour ce penseur, de résoudre un problème pratique ; la science lui apparaît comme le moyen conduisant à ce but. Il entend arriver au but de la vie qui est l'amour de Dieu au moyen de la science, car on ne peut le connaître sans l'aimer.

Ce point de départ éminemment religieux n'empêche pas le système d'être irréligieux au suprême degré. L'amour pour un être infini dont nous et les choses ne sommes que des phénomènes passagers, pour un ordre général qui nous engloutit, nous absorbe, est tout simplement de la résignation. L'amour humain ne peut se donner à un autre qu'en s'affirmant et s'exaltant lui-même : nous ne saurions aimer ce qui nous annihile.

Ensuite cet être infini, objet de l'amour spinoziste, est une abstraction, une pure notion dépouillée de tout élément d'intuition et à laquelle on ne peut s'élever qu'au moyen de la pensée abstraite des philosophes. Mais ce que le philosophe seul peut atteindre n'est que de la pensée ; pour si grandiose que soit d'ailleurs la conception, ce ne saurait être de la religion. La religion est pour tous et suppose chez chacun la capacité religieuse.

La religion réclame que l'homme soit essentiellement distinct de tous les autres produits de la nature qu'il domine. D'après Spinoza il n'y a pas de différence spécifique ; l'homme n'a aucun privilége absolu. Il est à la fois mode de la pensée et mode de l'étendue divine, exactement comme tout le reste. Le seul privilége de l'homme, c'est que son corps est le plus compliqué, son esprit le plus riche; il n'est que relativement la plus élevée parmi les choses finies. Ce qu'il y a d'éternel en l'homme c'est seulement la pensée divine : l'individu se perd dans le tout, l'humanité seule persiste. Là où l'éternité de l'individu est niée le rapport avec l'infini comme objet d'espérance et de crainte disparaît. La négation de la liberté achève de montrer le caractère irréligieux du spinozisme en détruisant la morale.

En niant la persistance de l'individu, le hégélianisme arrive aussi à détruire tout rapport avec l'infini. La religion est non plus un rapport de l'homme avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même . Dieu arrive à la conscience de lui-même sur les hauteurs de la conscience humaine. C'est en vain qu'on a prétendu que le hégélianisme serait compatible avec l'immortalité individuelle. Si le maître ne s'est pas exprimé catégoriquement, ses disciples, Feuerbach et Strauss, ont pris grand soin de ne pas laisser subsister la lacune. Enfin le mal est présenté comme un élément nécessaire de développement, ce qui achève de montrer le caractère irréligieux du système en détruisant la morale.

Hartmann présente du reste l'irréligion comme la conséquence du panthéisme. Sa religion consiste en ceci : l'homme prétend arriver au moyen de l'impression immédiate au sentiment de son identité avec l'infini, l'inconscient, identité à

laquelle on ne peut atteindre que par la raison. C'est une illusion puisque la conscience ne saurait franchir ses propres limites. L'idée de l'immortalité est une autre illusion. Hartmann ne laisse pas même subsister la résignation que le panthéisme ordinaire substitue à l'espérance chrétienne de la félicité. L'unique but du monde c'est de se débarrasser des misères de la volonté et de l'existence pour arriver au néant.

Le tort commun à toutes les conceptions panthéistes, c'est d'être hors d'état de rendre compte de la réalité empirique. Spinoza part de la définition cartésienne de la substance. Pour bien se rendre raison du monde et de l'ordre qui y règne, il est indispensable de partir d'une cause qui ne soit pas à son tour causée, d'une cause première, d'un être qui ne dépendant de rien est cause de lui-même. Cet être est la substance. Or la notion de l'être indépendant, duquel tout dépend, n'est autre que la notion de Dieu. Il ne saurait y avoir plusieurs substances de ce genre, car elles se limiteraient réciproquement, elles dépendraient les unes des autres, ce qui serait contraire à la notion. Dieu est donc l'unique substance.

Ce qui n'existe pas en soi existe en un autre et est appelé mode. Tout est donc mode ou substance : Dieu étant seul substance, tout le reste n'est que mode. Les modes ne pouvant pas être en eux-mêmes mais uniquement en ce qui est, c'est-à-dire en la substance, il en résulte que tout est en Dieu et qu'en dehors de Dieu rien ne peut ni être, ni être pensé, conçu. Dieu est donc la cause de toutes choses, non pas qu'il produise, pose les choses en dehors de lui, mais comme leur cause intérieure : toutes choses sont en lui.

En qualité de cause de toutes choses, Dieu doit avoir certaines qualités déterminées, sans cela on ne pourrait en dériver la nature. Ces qualités constituant l'essence divine sont les attributs. Des attributs de la substance nous ne pouvons connaître que ceux qui se trouvent en nous. Nous nous connaissons comme être corporels, étendus d'une part et comme être pensants d'autre part. La pensée et l'étendue sont par conséquent les attributs sous lesquels l'essence divine est considérée. Les modes et les choses finies sont les formes

changeantes, les expressions, manifestations limitées de ces attributs divins. Les corps concrets sont modes de l'étendue divine, les idées modes de la pensée divine. Les modes doivent être infinis comme les attributs, parce que ce qui provient de l'être infini doit être également infini. L'univers est infini, la chose concrète, inerte est finie, le monde des idées est infini, l'idée particulière est finie. De l'essence de la substance proviennent les attributs infinis, de ceux-ci les modifications infinies, de celles-ci les modes particuliers finis.

La réalité est loin d'être expliquée par la conception de Spinoza. On ne peut arriver à comprendre rien de réel en partant de la notion abstraite de la substance. Comme on en exclut toute détermination, à titre de négation, il se trouve qu'elle nie toute vie concrète; de sorte qu'il est impossible de concevoir aucune transition pour aboutir à la nature diverse et vivante. En partant de ces notions abstraites, la pensée ne saurait faire un pas en avant sans sauter par-dessus bien des intermédiaires. C'est ainsi que Spinoza passe, sans terme moyen suffisant, de la notion de substance aux choses finies ou aux modes. Les attributs, il est vrai, doivent être ce terme moyen. Mais ceux-ci n'émergent pas, ne ressortent pas de la substance : ils lui sont en quelque sorte appliqués, adjoints du dehors. La substance étant l'être infini et absolument indéterminé ne peut admettre aucune détermination; si malgré cela on lui donne des attributs, c'est une criante contradiction. On prétend la voiler en déclarant ces attributs infinis. On voit alors reparaître l'ancienne contradiction. Le passage aux êtres concrets est tout aussi impossible en partant des attributs infinis qu'en partant de la substance infinie. Pour obtenir une transition, Spinoza sacrifie de nouveau le caractère infini des attributs : il ne parle jamais que de la pensée et de l'étendue comme uniques attributs de Dieu. Il en parle souvent comme si, cessant d'être les formes subjectives au moyen desquels nous percevons l'essence divine, les attributs exposaient objectivement la substance de Dieu. Ce serait alors sacrifier le caractère infini de la substance. Mais si, ainsi qu'on a le droit de le supposer, les deux attributs en questions sont choisis parmi les

déterminations infinies de la divinité, comme celles au moyen desquels la substance se fait connaître à nous, il est impossible de concevoir comment l'homme peut savoir qu'il existe un nombre infini d'attributs, vu que sa connaissance est limitée à ceux de l'étendue et de la pensée. Toute la déduction est évidemment forcée : Spinoza ne réussit pas à nous expliquer l'existence de l'univers qui est l'ensemble des choses finies.

Pour suppléer à ce qu'a de défectueux la notion d'une substance morte chez Spinoza, Hegel prétend l'animer en introduisant en Dieu une force limitée, la notion de la négativité absolue. D'après la méthode de Fichte, le procès dialectique, procédant par thèse, antithèse et synthèse, est placé en Dieu lui-même ; de sorte que la substance absolue peut ainsi passer de l'être au non être, puis de celui-ci au devenir qui est la synthèse des deux ; et le procès dialectique se poursuit ainsi à l'infini. L'absolue substance n'est plus morte, elle devient esprit, sujet se posant lui-même et tirant de son sein les différences finies. Le monde sort avec nécessité de l'absolu ainsi compris. L'idée absolue, en vertu de sa négativité absolue, sort d'elle-même comme procès infini, s'affirme comme un autre et cet autre, ce sujet absolu qui s'est objectivé n'est autre que la nature. Mais l'absolu, en qualité de négativité absolue, réclame de nouveau la négation de cette négation, en d'autres termes, l'idée doit repasser de son existence en un autre (la nature) à l'existence en soi-même. C'est dans la sphère de l'esprit que ce retour s'effectue.

Cette négation de Hegel, espèce d'ingrédient chargé de féconder l'absolu, se trouve hors d'état de rien produire. La négation logique ne saurait rien mettre à la place de ce qu'elle nie ; elle est la négation absolue de laquelle rien ne saurait sortir. Quant à l'affirmation de soi-même, au moyen de laquelle l'absolu en soi doit se transformer en l'absolu en un autre, si elle est quelque chose de positif elle doit se limiter au sujet comme être pur et par conséquent ne saurait expliquer l'autre. Si la nature demeure inexpliquée, le cours subséquent de la négation ne rend pas davantage compte de l'esprit. Si la négation de l'être en soi n'aboutit pas à l'être en un autre, elle conduit tout

aussi peu du second au troisième, c'est-à-dire à l'être pour soi qui doit être la notion de l'esprit. Cette existence pour soi est en effet quelque chose de nouveau, une notion positive, tandis que la négation n'est rien que négation. Le panthéisme n'est donc pas en mesure d'expliquer le fait de l'existence des choses particulières. Si celles-ci n'ont qu'une existence apparente, illusoire, comme rayonnement passager de l'absolu, on ne peut toujours pas comprendre comment l'absolu revêt le mode d'existence concrète, ni comment celle-ci peut exister d'une manière générale.

Hartmann convient que jusqu'à lui le panthéisme n'a pas réussi à faire comprendre comment l'être un et indivisible se manifeste dans la multitude des existences particulières : à son tour il ne réussit pas mieux en revenant de son côté à la méthode inductive. Du fait qu'il y a en nous de l'inconscient et qu'il y a également dans le reste du monde un inconscient spirituel qui se manifeste, il conclut à l'unité des deux. Il conclut ensuite qu'il n'existe au-dessus de cette unité, aucune unité supérieure, qu'elle est la plus générale et la plus absolue. Les deux conclusions sont fausses. La première ne découle pas nécessairement des prémisses. Du fait qu'il y a dans l'homme un inconscient agissant en vue d'un but et un autre se manifestant en dehors de nous, il ne résulte pas nécessairement qu'ils soient identiques. La chose est possible, mais nullement nécessaire. Malgré leur trait commun d'être inconscientes, il se pourrait aussi que ces deux forces fussent essentiellement différentes. L'inconscience ne peut décidément pas épuiser tout leur être ; ce n'est là qu'une qualité accidentelle, à côté de laquelle il peut y avoir encore une multitude d'autres qualités distinguant ces deux forces l'une de l'autre. C'est un mauvais signe pour la philosophie de Hartmann que le principe ne puisse en être désigné autrement que par ce terme l'inconscient. Le fait que l'inconscient hors de nous agit en vue d'un but comme celui qui est en nous, ne saurait suffire non plus pour établir leur identité : des forces diverses pourraient également agir en vue d'un but. Cette force ne nous est connue que par ses effets, ce n'est

donc qu'au moyen des phénomènes de cette force qu'il peut être prouvé que la vie inconsciente, l'un et l'absolu, est la cause unique de tous les phénomènes de l'univers et de la vie humaine. Il faudrait donc prouver que la totalité de la réalité procède de l'inconscient comme de sa cause.

L'inconscient, dit Hartmann, est quelque chose d'agissant : là où il y a action il faut une volonté qui agisse. Le premier attribut de l'inconscient est donc la volonté. La volonté veut passer d'un état présent réel dans un autre idéal. Or ce qui n'est pas réellement présent, mais idéal ou voulu est représenté ; la représentation est donc le second attribut de l'inconscient. La volonté en est la forme, la représentation le contenu. C'est au moyen de ces deux attributs que l'inconscient se réalise. Au moyen de la représentation, il pose la réalité comme idéal, par le moyen de la volonté comme réelle. Voilà comment le monde entier des phénomènes surgit de l'inconscient d'une manière graduelle, en partant des formes inférieures pour arriver ensuite aux supérieures. L'univers entier ne consiste qu'en une somme d'actes, d'actes de volonté de l'inconscient : si celui-ci cessait un instant de vouloir l'univers, le monde rentrerait dans le néant. C'est par suite d'une illusion des sens que nous nous imaginons voir et dans le monde et dans le moi quelque chose d'immédiatement réel.

Il est aisé de voir combien peu une pareille démonstration répond à ce qu'on est convenu d'appeler une preuve. Si on consent à accepter la terminologie de Hartmann, les faits prouveront sans doute que la volonté et la représentation sont attribuées à la vie inconsciente. Mais il n'en résulte aucunement que la vie inconsciente et que la représentation inconsciente suffisent pour rendre compte du monde. La première chose que la perception immédiate nous présente, c'est la matière. Hartmann est hors d'état d'en rendre compte : il la nie ou si on préfère, il prétend ne voir en elle qu'une manifestation de la force, ou de la volonté, ce qui revient au même. Il n'existe que des forces, ce qu'on appelle la matière est le système des forces. Pour se contenter d'une pareille explication de la matière il faut y être contraint par un système. La force de

l'inconscient, qui est absolument vide, une pure idée, ne suffit pas pour nous donner sans intermédiaire, cette affaire massive que nous appelons la matière. Impossible de comprendre comment cette force tout à fait indéterminée qu'on appelle l'inconscient peut se métamorphoser en cette substance visible et palpable que nous appelons la matière. Hartmann a beau plaider la cause de son dynamisme, un coup d'œil jeté sur la réalité suffit pour le réfuter.

Etant hors d'état de rendre compte des toutes premières choses qui nous touchent de plus près, Hartmann réussit encore moins à comprendre le reste : les individus et les organismes ne sont pas plus expliqués que la matière. L'inconscient de ce dernier système panthéiste est tout aussi vide que la substance de Spinoza et que l'esprit absolu de Hegel : la transition pour arriver au monde réel et concret ne peut s'effectuer : c'est uniquement dans la foi à un Dieu vivant que toutes ces tendances au monisme peuvent trouver leur satisfaction.

C'est surtout quand il aborde les questions anthropologiques que le panthéisme se montre impuissant. D'après Hegel, Dieu sortirait dans l'homme de son existence en un autre, il arriverait à la conscience chez l'individu. Ce procès commence du reste déjà dans la nature : la pesanteur particulière à la nature mécanique indique déjà un retour de l'idée à elle-même. Dans la nature entière, organique ou inorganique, on voit par la destruction de l'individu dans le procès chimique et par la mort des animaux que ce domaine-là n'est pas adéquat à l'idée. On remarque également dans toute la vie de la nature la tendance de l'individu à sortir de l'isolement pour rentrer dans le général et les choses séparées extérieurement aspirer à une union interne.

De la mort de la nature qui atteint son apogée dans celle de l'animal, se dégage dans un procès infini, l'esprit, ce genre d'existence qui correspond pleinement à l'idée, à l'être en soi de l'esprit absolu. L'esprit s'est dépouillé de l'isolement dans lequel il se trouvait dans la nature ; il a cessé d'être extérieur à lui-même pour revenir à lui-même ; il existe pour lui-même ; dans la pensée l'esprit est devenu l'identité du sujet et de l'ob-

jet. S'échappant de la nature, comme d'une chrysalide, l'esprit en a d'abord la qualité naturelle, il est plus enlacé dans la vie naturelle. Voilà pourquoi, dans les degrés inférieurs, l'esprit n'a pas encore d'être déterminé, d'existence ; l'individualité ne se distingue pas encore de la généralité, l'âme de la nature ; il est au contraire l'âme générale du monde, l'âme du tout, la substance spirituelle générale de laquelle les âmes particulières émergent. Mais de même qu'il est dans l'essence de l'être d'arriver à une existence déterminée, l'âme aussi passe nécessairement de son indétermination à un état déterminé. Voilà pourquoi les âmes individuelles doivent, dans un moment donné, se dégager nécessairement de l'âme générale du monde. Subissant les influences diverses de la planète, (climat, cours de l'année, moments divers du jour), l'esprit général de la nature se morcelle en esprits naturels, particuliers, donnant des races diverses qui se fractionnent à leur tour en particularités diverses, en esprits locaux dont nous avons les manifestations variées, dans les divers genres de vie, occupations, culture corporelle, culture intellectuelle et morale des peuples. Les divers phénomènes psychologiques sont à leur tour tout autant d'étapes que parcourt l'esprit général, en se particularisant toujours davantage, jusqu'à ce qu'il arrive à la vraie individualité.

C'est ainsi que l'esprit absolu revient à lui-même dans l'esprit humain et à un mode d'existence adéquate à celui de l'idée et tout cela en s'élevant à la généralité. Hegel prétend ici sauvegarder l'existence des esprits individuels dont tout semble impliquer le sacrifice ; mais rien n'égale la faiblesse des preuves qu'il avance. Il commence par faire appel à la nature de l'être. Celui-ci étant destiné à se déterminer, à se particulariser, à passer de l'être à l'existence, il faut que l'esprit général se brise, se morcelle en esprits particuliers, en individualités. Mais c'est oublier que cette transition de l'être à l'existence s'est déjà effectuée dans la sphère de la nature ; l'esprit provient justement du fait que l'absolu quitte son isolement pour rentrer en lui-même. Le système se met ici en contradiction avec lui-même. On oblige l'esprit à ce morceler de nouveau lui-même en individualités, alors qu'on vient de le faire naître,

surgir, en faisant sortir l'absolu de son morcellement et de son isolement pour devenir esprit.

Voici une autre contradiction non moins criante. Le morcellement de l'esprit général en âmes particulières est provoqué par la détermination naturelle du premier, qu'il a encore au début de son apparition. On prétend donc, d'une part, qu'il n'existe que comme âme du monde, parce qu'il est enlacé dans les liens de la vie naturelle, d'autre part qu'en vertu de cette détermination naturelle il se brise et morcelle, cet esprit général, en esprits individuels. N'est-il pas contraire à toute logique que du fait que l'esprit est encore engagé dans la vie de la nature on fasse procéder et sa généralité, son caractère général, et son morcellement en individualités, en âmes particulières ?

Et puis quelle erreur grossière de faire entrer l'esprit général, l'esprit de l'univers en général, dans la série des développements de l'absolu. Que peut être cet esprit général, cette âme générale du monde autre chose que l'absolu lui-même qui se manifeste en tout? L'absolu n'est autre chose que le principe qui produit et qui meut la nature entière, tout le développement de l'univers, en d'autres termes l'esprit général, l'âme du monde. Lors donc qu'on nous parle d'une existence de l'esprit comme quelque chose de général, on ne désigne aucun nouveau degré de développement de l'absolu. On le voit assez, en partant des principes du panthéisme on ne saurait expliquer l'existence des individus.

Considérons maintenant, en opposition avec la conception panthéiste, les divers modes d'existence de la vie humaine. Nous serons amenés à reconnaître que chaque individu constitue un être réel et substantiel. D'après Spinoza, comme tout ce qui existe, l'homme est un mode de la substance. A titre de mode de la pensée, il est idée ou âme, en qualité de mode de l'étendue il est corps. L'esprit et le corps sont un seul et même être, considéré tour à tour comme attribut de la pensée et comme attribut de l'étendue. L'âme exprime, rend sous la forme de la pensée, exactement ce qu'est le corps sous la forme de l'étendue. L'objet le plus prochain pour l'âme pensante, ou pour l'idée c'est par conséquent le corps humain. Mais comme

le corps humain est affecté par d'autres corps, comme dans cet acte la nature du corps affectant se fait connaître, l'esprit humain, de la représentation du corps qui fait un seul et même être avec lui, a passé à la représentation du monde extérieur. Puis en se représentant des corps extérieurs, l'esprit humain les distingue du sien. Mais, quand il reconnaît un corps comme le sien en le distinguant des autres, il doit se connaître lui-même au moyen d'une représentation réflexe. De l'idée du corps *idea corporis* résulte ainsi l'*idea mentis*, autrement dit la conscience de soi.

Mais pourquoi les deux attributs, la pensée et l'étendue, qui n'ont rien de commun, en viennent-ils à s'unir dans les modes finis ? Et puis, s'il en est ainsi, — et telle est bien l'idée de Spinoza, — de tous les modes finis sans distinction, s'ils sont tous à la fois exposants de la pensée et de l'étendue, pourquoi l'idée n'arrive-t-elle pas dans chaque corps à la conscience d'elle-même comme chez l'homme? L'homme n'est-il peut-être favorisé que parce que son corps serait le plus compliqué? Mais cette circonstance suffirait uniquement pour établir une différence graduelle et non une différence essentielle entre l'homme et les autres modes.

De plus l'idée, l'âme humaine, ne peut représenter que son corps; on ne voit pas, d'après Spinoza, comment elle peut avoir conscience d'elle-même. En déduisant la conscience de soi de de la distinction entre son propre corps et un corps étranger, on ne s'aperçoit pas que cette opération présuppose déjà la conscience ou du moins au début du développement, le sentiment de soi. Mais si l'idée de l'esprit est déduite du fait qu'il y a en Dieu une conscience de lui-même et de toutes ses affections, la seule conséquence logique c'est que Dieu doit avoir conscience de lui-même, qu'il doit conséquemment être conçu comme personnel; mais il n'en résulte nullement que l'homme, lui, doive être conscient. Comme Fichte l'a remarqué, d'après les principes de Spinoza, on ne peut avoir une idée de l'idée.

On le voit, la conscience de soi n'est nullement dérivée, déduite, elle est introduite subrepticement. Si Spinoza l'admet, c'est parce qu'elle s'impose comme un fait, la logique du sys-

tème n'y conduit point. Or, comme chez Spinoza, la construction mathématique ne laisse aucune place pour l'étude empirique, il fallait bien que d'une façon ou d'une autre il réussît à déduire le fait de conscience. Le fait de la conscience aurait dû lui faire comprendre que l'âme humaine ne pouvait être autre chose que substantielle et indépendante. Il ne saurait y avoir de conscience de soi une, sans un être un qui est conscient de lui-même.

Selon Hegel, l'esprit absolu arrive dans l'homme à exister par lui-même. Préparée graduellement par la sensation et par le sentiment, cette existence pour soi n'est définitivement obtenue que dans la conscience de soi. La conscience devient de subjective générale et dans celle-ci toutes les particularités du monde objectif sont comprises comme autant de moments de l'esprit absolu. — Mais cette distinction entre l'esprit humain comme existant pour soi, et la nature comme existant en un autre, bien loin de jeter du jour sur ce que peut être la pensée ne sert qu'à brouiller les idées. Exister pour soi d'une part, penser ou savoir d'autre part ne sont nullement des notions qui coïncident. En opposition avec l'existence en un autre qui constitue la nature, l'existence pour soi ne peut désigner que quelque chose de local, existant dans l'espace. De sorte que bien loin d'abandonner la nature pour nous introduire dans un domaine supérieur, Hegel avec sa notion de l'existence pour soi (Fursichsein) demeure retenu dans les liens de l'étendue dans l'espace, sans s'élever au-dessus du domaine de la nature extérieure.

Il ne résulte pas seulement des prémisses de Hegel, mais c'est un fait que la conscience se développe en s'élevant du particulier au général. Seulement tout cela est loin d'aboutir, comme le prétend Hegel, à une absorption de l'individu dans l'absolu, dans le général ; au lieu d'être absorbé le moi s'élève et avance. Au plus fort de notre brûlant enthousiasme pour les idées les plus générales et les plus élevées, nous ne perdons pas la conscience de notre propre moi, c'est alors au contraire qu'elle s'exalte au plus haut degré : c'est précisément alors que nous reconnaissons la vraie valeur de notre moi. Voilà une

preuve des plus claires en faveur de la substantialité spirituelle de l'individu.

Nous n'avons en notre conscience aucun signe nous indiquant que nous ne sommes que le phénomène passager d'une substance générale. Si c'était pourtant le cas il serait impossible de comprendre comment il peut se faire que nous portions toutes les apparence d'une vie individuelle.

Fidèle à toute sa tendance, Hartmann, lui, a eu recours à la méthode inductive pour faire voir comment nous arrivons à avoir conscience. Se plaçant au point de vue matérialiste, il voit dans la conscience un fruit de nombreuses matières du cerveau. Au fond la matière et l'esprit conscient sont une seule et même chose : de même que la matière est le produit de l'esprit inconscient, de même l'esprit conscient est le produit de l'esprit inconscient et de l'action que la matière exerce sur lui. Nous étant déjà expliqué à cet égard, nous n'avons pas à revenir sur ce compromis conclu avec le matérialisme.

De quelque façon qu'on s'y prenne, toute tentative de dériver la pensée et le savoir de l'absolu abstrait dont ils ne seraient que des phénomènes, doit nécessairement échouer. Il est particulièrement difficile, du point de vue panthéiste, de rendre compte de la conscience de soi, qui est la preuve de fait la plus décisive en faveur de l'individualisme. Il est très généralement admis que la conscience de soi fournit la distinction la plus décisive entre l'âme des hommes, et celle des animaux. Cette opinion est fondée, à condition toutefois qu'on ait la vraie notion de la conscience de soi. Mais le terme conscience de soi est généralement pris dans une acception si étendue, qu'on ne saurait la refuser aux animaux. Si on n'entend par ce terme que la conscience de l'être qui a pour qualité la conscience, de sorte qu'il faille entendre par là, en opposition à la concience des choses extérieures, celle qui porte sur l'objet intérieur, ou sur le sujet, les bêtes la possèdent comme les gens. On ne saurait refuser la conscience aux animaux, et celle-ci implique la conscience de soi. La différence gît dans le contenu. Le moi de l'homme est différent de celui des ani-

maux; voilà pourquoi la concience de soi du premier diffère de celle du second. L'homme se connaît comme moi, comme personnalité. Il ne se connaît pas uniquement comme un être groupant les divers côtés de son activité, mais il se connaît en même temps comme un moi, qui se distingue aussi bien de sa nature physique que de sa nature spirituelle ; il est vrai, il se développe par leur moyen, mais il n'en affirme pas moins son indépendance en face d'elles. Ce point ferme du moi, est un élément entièrement nouveau, grâce auquel l'homme se distingue des animaux, même de l'ordre le plus relevé.

Il résulte de là, que l'homme est individuel dans un tout autre sens que l'animal. Celui-ci n'a rien en lui-même par quoi il puisse se distinguer de sa nature, il est tout nature et rien d'autre. C'est un individu conscient, mais son individualité ne constitue pas sa substance ; l'individu animal est le produit des forces naturelles, desquelles la force psychique fait également partie, et des matières naturelles. Voilà pourquoi il suit simplement la nature et ne se trompe jamais. En s'exerçant et en apprenant, l'animal peut augmenter les forces de son intelligence ; mais il ne saurait se tromper ; quel que soit le degré de son développement, il rencontre ce qui est juste. Il est également appelé à choisir entre diverses manières d'agir, mais il se décide constamment pour celle qui correspond le mieux à sa nature. L'animal, dans tous les cas, obéit à son instinct naturel. Le moi humain au contraire affirme sa liberté en face de ses instincts naturels : il s'en sert, ils sont les organes de son activité. Le moi pense au moyen de la conscience et veut au moyen de la volonté. Si donc l'homme n'est pas une forme particulière de la nature, mais s'il est, dans son moi, un être individuel en face de la nature, qu'est-ce à dire, sinon que son essence individuelle est sa substance, qu'il est un individu substantiel, un être personnel ?

C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible de comprendre la liberté de la volonté et le mal. Spinoza est conséquent en niant la volonté. Comme toutes choses n'existent que par la substance générale et en elle, elles ne sont unies

entre elles et avec la substance, qu'au moyen d'un lien de causalité infini. La substance est seule *causa sui*; tout le reste est nécessairement déterminé. Hegel est pour l'essentiel d'accord avec Spinoza. C'est sur ce point que le panthéisme vient se heurter à la réalité. La liberté est un fait et partant une preuve décisive contre la doctrine du panthéisme sur l'homme. En dépit des mobiles puissants qui agissent sur lui, l'homme n'est point déterminé. Aussi ne saurait-il être l'apparition transitoire de l'absolu, mais l'individu est lui-même substance. C'est également une erreur de fait que de maintenir que l'action de la volonté est nécessairement liée à la connaissance. La connaissance a beau être aussi claire que possible, elle ne saurait suffire pour entraîner nécessairement la volonté.

Pour ce qui est du mal, il est contraire aux déclarations les plus fermes de notre conscience de ne voir en lui que quelque chose d'exclusivement négatif. Notre conscience le déclare péché, culpabilité. Il est tout aussi contraire aux déclarations de la conscience de voir dans le péché, à titre de simple négation, quelque chose de nécessaire. Le mal, le manque d'harmonie, ne saurait pas mieux se comprendre que l'erreur, du point de vue panthéiste. Le mal physique ne se comprend pas davantage. Si l'humanité n'est que la manifestation la plus élevée de l'infini ; si elle procède à ce titre, avec nécessité de l'infini, sa vie doit être une expression parfaitement adéquate de l'infini, doit réaliser une idée de l'humanité parfaitement harmonique, en accord avec les besoins, et les désirs de l'homme. Chacun sait qu'il n'en est rien. Les luttes et les souffrances que l'homme est appelé à endurer pour ne mener trop souvent qu'une triste existence, le désaccord frappant entre notre idéal et la réalité, le lourd fardeau qui pèse sur la vie humaine, tout cela est peu en accord avec l'opinion panthéiste. Ces faits-là ne se conçoivent que du point de vue individualiste. Ce n'est qu'à condition de subsister comme un être substantiel, individuel, que l'homme peut se mettre en opposition avec sa destinée générale : cela seulement rend l'erreur et le mal, généralement parlant, le manque d'harmonie possibles.

III

L'homme comme être religieux.

Nos dispositions religieuses sont la manifestation la plus relevée de la spiritualité de notre nature, sans en découler toutefois avec nécessité. Sans contredit le caractère spirituel de notre personnalité nous place au-dessus de tous les autres êtres de la nature ; notre vie intellectuelle contient des échappées d'une sphère dominant le monde qui nous enveloppe. Mais tout cela ne prouve pas encore que nous entretenions des relations personnelles avec un être infini. La religion ne pouvant se déduire ni du caractère spirituel de la nature humaine, ni de la notion de la personnalité, nous sommes renvoyés aux faits qui seuls peuvent la constater.

La religion est d'abord un fait général. Il y a des athées, mais non des nations athées. Cela conduit logiquement à conclure à la présence d'une disposition religieuse. Büchner prétend infirmer le fait en citant une série d'exemples fournis par des peuples non cultivés. Si l'idée d'un être personnel était imprimée d'une manière indélébile à la nature humaine par une sagesse supérieure , cette notion ne saurait se manifester d'une manière obscure et imparfaite, comme la chose a lieu dans le fétichisme et dans le culte des animaux. — La seule conclusion à tirer de ces faits et de beaucoup d'autres, c'est non pas le manque de religion de ces populations, mais l'absence de foi à un Dieu personnel et à un ordre moral du monde. Un peuple ne peut être déclaré irréligieux que lorsque, dans sa vie et dans sa pensée, il ne se trouve l'idée d'aucune relation avec des forces suprasensibles, d'aucun infini et aucune foi en une durée après la mort. Il n'est pas prouvé qu'aucun peuple soit descendu si bas. Pour si triste que l'idole puisse être, il y a toujours une foi qui va plus loin, contemplant des forces mystérieuses et suprasensibles. Ces peuples ne nient pas la religion ; ils se bornent à en donner la caricature, lorsqu'ils objectivent ces puissances dans des êtres de beaucoup inférieurs aux hommes. C'est à l'histoire à décider si ces formes re-

ligieuses inférieures sont primitives ou le fruit d'une décadence.

Un point demeure ferme : il peut être établi historiquement que les religions de la nature ne sont pas provenues d'une vénération des objets naturels, mais d'une foi, pour si obscure et vague qu'elle fût, à une divinité. Ce n'est que peu à peu qu'on en est venu à confondre la divinité avec l'objet inférieur qui n'en était tout simplement que l'image. Les athées demeurent une exception même de nos jours ; ils ne suffisent pas plus à faire nier la généralité de la religion que l'exception des aveugles n'autorise à nier que la vue soit un des cinq sens.

Le fait de la généralité de la religion implique que la disposition religieuse est un trait général et caractéristique de l'âme humaine. Le fait d'individus irréligieux, loin d'ébranler cette conclusion, prouve uniquement que la disposition religieuse n'est pas de telle nature qu'elle suffise pour imposer la religion à l'homme. Le fait que tous les peuples et la plupart des individus sont religieux, parle plus haut que cette exception. Ce fait réclame une explication. Elle est d'autant plus nécessaire que l'homme s'intéresse vivement à la religion ; plus que rien d'autre elle a eu le privilége de provoquer l'enthousiasme et l'esprit de sacrifice. De rien, il ne sort rien, c'est là un des axiomes des libres-penseurs incrédules. Le fait général de la religion doit impliquer un besoin fondamental d'entrer en rapport avec la divinité et la capacité de percevoir le divin. Mais la religion ne s'expliquerait-elle pas comme l'erreur en y voyant le fruit des facultés intellectuelles étroites et bornées dont il serait fait un mauvais usage? Il faudrait alors qu'un homme fût d'autant plus irréligieux qu'il est plus cultivé, et que plus un individu serait placé bas dans l'échelle de la civilisation, plus il se trouvât engagé dans cette erreur. Les faits montrent au contraire que les hommes les mieux richement doués et les plus avancés peuvent être fort religieux, tandis que d'autre part l'impiété n'est nullement le privilége des classes élevées : les peuples dont la religion est inférieure, sont également les moins cultivés. Mais, à tous les degrés de culture, ce sont les peuples dont la vie morale est profondément atteinte qui repoussent la foi.

On parle généralement d'une conscience du divin qui serait donnée d'une façon immédiate dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. La chose est présentée comme incontestable ou prouvée par le fait de la généralité de la religion. — Mais il suffit de se considérer soi-même pour s'apercevoir que la conscience de Dieu n'est pas nécessairement liée à celle de nous-mêmes et qu'elle ne saurait s'imposer. On peut partir de la conscience de soi, comme d'un fait général qui n'a nul besoin d'être prouvé; on ne saurait faire de même pour la conscience de Dieu. Un tel procédé est particulièrement injustifiable dans l'apologétique, science ayant pour mission de prouver la vérité de la religion, en présence d'adversaires qui prétendent la classer parmi les erreurs humaines.

Le raisonnement a toutefois quelque chose de plausible lorsque, partant de la religion comme d'un fait général, on conclut que la conscience du divin est un des facteurs constitutifs de la nature humaine. Il est vrai la généralité de la religion demeure inexplicable, si l'on n'admet pas une disposition religieuse. — Mais a-t-on bien le droit de transformer cette disposition en conscience du divin? Ce pourrait bien n'être qu'un sentiment vague du divin, ayant besoin de manifestations religieuses objectives pour s'élever jusqu'à une représentation de Dieu. Nous ne sommes pas même obligés de recourir à cette idée-là. Pour rendre compte de la généralité du fait religieux, il suffit d'admettre un organe psychique spécial duquel la religion se développerait. Toutefois, Dieu ne s'y manifesterait pas d'une manière immédiate, comme Dieu, ni sous la forme de conscience, ni sous celle de sentiment. En effet, la notion de disposition religieuse n'implique pas plus la connaissance immédiate du divin comme tel que la disposition à penser ne renferme déjà en soi des pensées précises.

La logique ne permet qu'une chose : conclure à une disposition religieuse générale, sans prétendre déterminer avec précision en quoi elle peut consister ; l'expérience seule peut mettre au clair ce dernier point. C'est surtout le fait de l'irréligion de beaucoup d'hommes qui empêche d'admettre une conscience du divin immédiate. C'est à tort qu'on prétend que cette néga-

tion de Dieu n'est pas sérieuse. Cette assertion qui ne peut s'appuyer sur rien, ne sert qu'à faire tourner en ridicule ceux qui l'avancent. L'existence d'un seul athée sain d'esprit suffirait pour renverser la thèse de ceux qui admettent une conscience de Dieu immédiate. Car enfin, nul homme, s'il n'est pas fou, ne s'avisera de nier la conscience qu'il a de lui-même, la faculté de connaître et le sentiment.

Une étude psychologique attentive conduit à des résultats plus décisifs encore. On ne saurait parler d'une idée innée de Dieu, n'entendît-on par là seulement que ceci : cette idée doit nécesssairement se former, parce qu'elle repose sur une propriété essentielle de notre nature. Il ne saurait y avoir des représentations innées par la raison excellente que notre conscience de nous-mêmes ne nous est pas innée. Nul ne l'ignore, notre vie psychologique est au début inconsciente ; même après l'éveil de la conscience, la plus grande partie de la vie de l'âme appartient au domaine de l'inconscient. Admettre des représentations inconscientes c'est se rendre coupable d'une contradiction dans les termes : des représentations *inconscientes* ne sont pas des représentations, mais bien des sensations et des perceptions du sentiment.

Cela admis, il reste encore une autre alternative. Pourquoi la conscience de Dieu ne sortirait-elle pas nécessairement du domaine de l'inconscient par le fait que Dieu affecterait l'âme d'une façon immédiate ; de même que la conscience de soi est produite peu à peu à la suite de sensations physiques et de sentiments psychiques ? A ce compte-là la conscience de Dieu nous serait tout aussi nécessaire que la conscience de soi. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu devrait se développer avec les autres facultés de l'esprit, tout particulièrement sous l'influence de maîtres chrétiens. Or il n'en est pas ainsi. Il n'est pas de maître de religion qui ignore combien il est difficile d'inculquer aux enfants des notions religieuses ; plus que pour toute autre instruction il faut lutter avec le manque d'intelligence, d'attention. Que si on prétend infirmer ce fait en rappelant le goût qu'ont les enfants pour tout ce qui est concret, intuitif, il faut répondre qu'ils sont plus attentifs, plus intelligents quand il est

question des lois morales qui cependant ne relèvent pas du domaine de l'intuition. On est plus autorisé à prétendre, semble-t-il, que le péché a obscurci la conscience du divin et en a arrêté le développement. Mais la conscience morale devrait au moins souffrir des mêmes obstacles, puisque c'est immédiatement avec elle que le péché entre en lutte. Comment se fait-il que les conséquences du péché se fassent moins sentir dans le domaine moral ?

Posséderions-nous du moins d'une façon immédiate le *sentiment* de Dieu ? D'après Ulrici, de même que l'homme possède le sentiment de lui-même, il aurait le sentiment de l'existence de Dieu parce qu'il est pénétré de la force divine. — Les faits signalés il n'y a qu'un instant s'élèvent contre cette opinion. Si le sentiment de Dieu faisait partie intégrante de notre nature, comment pourrait-il se faire que chez bien des hommes il ne se trouve aucune trace de conscience religieuse ? Ulrici répond que l'élément religieux ne peut être qu'une affection de l'âme faible et légère, sans quoi il serait porté atteinte à la liberté de la volonté. Le sentiment religieux s'accuserait d'autant moins que d'autres émotions agiteraient plus violemment l'âme. L'enfant, par exemple, serait absorbé par le soin de pourvoir à ses besoins physiques et intellectuels. En tout cas, le sentiment de Dieu ne serait complétement éteint chez personne.

Mais il faut répondre à Ulrici qu'aucun sentiment ne saurait passer entièrement inaperçu ; d'où il suit que le sentiment religieux doit nécessairement éveiller la représentation de Dieu. Du moment où elle manque chez quelques hommes, il ne suffit pas de réduire le sentiment religieux au minimum ; il convient de reconnaître qu'il n'est ni général, ni primitif. Pourquoi, de tous les besoins intellectuels chez l'enfant, le sentiment religieux seul ne se manifesterait-il pas ? On parle de la nécessité de respecter la liberté de la volonté, ce qui est renoncer à sa thèse. En effet, si la volonté est appelée à porter sur le sentiment religieux, cela implique déjà une représentation provoquée par elle. La volonté ne saurait prendre de décision au sujet d'un sentiment dont on n'a pas conscience ; elle n'est pas en jeu. Une déci-

sion libre de la volonté implique des représentations préalables. Enfin pourquoi la liberté de la volonté ne jouirait-elle pas, à l'égard des sentiments moraux, du même droit qu'à l'égard du sentiment religieux ? Pourquoi le sentiment moral s'accuserait-il chez tous ?

Ulrici est plus heureux quand il s'agit de réfuter l'objection qui ne veut voir dans le sentiment qu'un élément exclusivement subjectif, hors d'état de nous faire rien connaître de réel en dehors de nous. L'influence exercée par une âme sur une autre, par un esprit sur un esprit, est un fait ; pourquoi une action immédiate de Dieu sur l'âme humaine serait-elle impossible ? Tout cela prouve seulement que le sentiment religieux peut être d'origine immédiate. Mais Ulrici a tort de dire que, cette probabilité admise, il faut nécessairement conclure à la réalité parce que l'idée de Dieu est un fait et que ce fait ne peut s'expliquer que par une influence de ce genre, par un sentiment immédiat de l'existence et de l'essence de Dieu. Il faudrait établir avant tout que l'idée de Dieu a pour présupposition nécessaire le sentiment immédiat de Dieu. Il est possible de dériver l'idée de Dieu d'ailleurs.

Nous paraissons nous rapprocher du matérialisme en niant l'idée d'une conscience et d'un sentiment de Dieu immédiat. Nous maintenons, toutefois, que la religion repose sur des besoins essentiels de la nature humaine et qu'elle constitue le plus bel ornement de notre être spirituel. La religion étant un fait, il faut qu'elle procède d'une manière ou d'une autre, soit de l'ensemble de nos facultés, soit de l'une d'entre elles.

Kant a cherché à dériver la religion de la connaissance. Mais au fait il n'aboutit qu'à une abdication de la raison en ces matières; les hypothèses et les postulats de la raison pratique n'ont pas de valeur scientifique ; un homme peut les admettre, un autre les rejeter, tout en ayant la même activité intellectuelle. Il devait échouer par suite de sa notion inexacte de la raison, de la distinction entre raison (Vernunft) et entendement (Verstand) et entre raison théorique et raison pratique. Il n'y a aucune raison d'admettre chez l'homme deux manières différentes de connaître. Ce sont toujours les mêmes lois logiques qui

déterminent notre pensée et quand celle-ci veut s'élever à l'inconditionné et à l'absolu, elle ne peut le faire qu'au moyen de la loi de causalité qui règne tout aussi bien dans la sphère des choses finies. On ne saurait voir où finit l'entendement, où commence la raison. Par raison humaine on ne peut désigner que la faculté de penser en général, qui s'élève jusqu'aux idées abstraites, à ce qui est général et spirituel et qui trouve dans les idées des normes spirituelles pour l'intuition. L'entendement animal, au contraire, s'en tient à l'intuition des choses sensibles qu'il met en relation.

Pour que la religion pût relever de la raison, il faudrait qu'au moyen de cette dernière, par l'application de la loi de causalité, il fût possible de s'élever du fini à l'infini, du conditionné à l'inconditionné. Une conclusion n'est logiquement admissible que lorsque deux notions s'unissent en une troisième. Mais entre le fini et l'infini il ne saurait y avoir de terme moyen. C'est en oubliant cette loi logique qu'on en vient à avancer la preuve cosmologique en faveur de l'existence de Dieu, qu'Ulrici a cherché à rajeunir. La foi seule peut combler l'abîme que la pensée laisse béant entre le conditionné et l'inconditionné. Mais cette foi a d'autres motifs encore que la loi logique de la causalité.

Voyant que l'absolu ne saurait être le dernier terme d'une série de syllogismes, Trendelenburg a imaginé d'en faire le point de départ. Dans tout acte de connaissance, l'inconditionné serait la présupposition tacite. On ne saurait se représenter le conditionné sans la représentation de l'inconditionné. Quand donc la question de cause et d'effet se soulève, le sentiment religieux est par cela même éveillé; ce problème se pose uniquement par suite de l'éveil de la conscience religieuse. — C'est là trancher le nœud gordien au lieu de le dénouer et le problème n'avance point d'un pas. Sans contredit, en parcourant la série des effets et des causes, nous avons l'idée qu'il se trouve à la base une cause qui n'est plus causée par rien. Mais cette cause finale n'est qu'un but vers lequel tend l'activité intellectuelle. Celle-ci atteint-elle son but, arrive-t-elle à connaître l'absolu comme une réalité qui existe ? C'est tou-

jours là la grosse question. La pure idée subjective de l'inconditionné, qui n'est au fond rien d'autre que la loi obligeant notre raison à passer toujours d'un conditionné à un autre, en d'autres termes la loi de causalité elle-même ne suffit pas à la conscience religieuse. L'absolu, l'inconditionné, n'est objet de foi qu'à titre de réalité.

Le résultat auquel nous aboutissons en constatant ainsi l'impossibilité pour la pensée de passer du fini à l'infini n'établit toutefois pas un rapport exclusivement négatif entre notre connaissance et la religion. Nous ne saurions nous contenter du conditionné ; notre besoin de connaître réclame impérieusement l'inconditionné. C'est en vain que Schopenhauer a prétendu que la régression à l'infini serait le dernier mot de la loi de causalité. Leibnitz a déjà répondu que ce serait s'en tenir à des raisons insuffisantes, et par conséquent porter atteinte à la loi de causalité elle-même. C'est là un acte de désespoir qui ne saurait jamais satisfaire une raison sévère. Schopenhauer lui-même, inconséquent avec son assertion, ne vient-il pas à élever, par un vrai tour de force, la volonté à la hauteur de l'absolu ?

La solution de Spinoza et de Hegel n'est pas plus satisfaisante. Ils terminent la série des causes par la notion de substance ou du seul être vrai dont tous les phénomènes finis ne seraient que de pures manifestations. Grâce à cette conclusion arbitraire, on se débarrasse entièrement de la loi de la causalité. Mais il n'est pas possible de se débarrasser ainsi d'une loi immanente à notre pensée ; c'est sacrifier la pensée elle-même. Enfin la substance absolue de Spinoza et l'être absolu de Hegel reposent en l'air. Aucun de ces penseurs n'a cherché à prouver que nous soyons obligés d'admettre ces deux abstractions.

Si donc nous ne voulons pas arrêter arbitrairement notre pensée dans un mouvement exigé par sa nature, il faut que nous arrivions à la connaissance de l'inconditionné, de l'absolu. Or ne pouvant y arriver au moyen de conclusions en partant du fini, il ne reste plus que la méthode de la perception et de l'expérience qui s'impose à nous, déjà lorsqu'il s'agit de connaî-

tre les causes conditionnées. Et il y a lieu d'attendre qu'il se montre d'une façon ou d'une autre comme quelque chose de donné. Car enfin ce serait une bien étrange organisation de notre nature si elle portait en elle cette étrange contradiction : être obligée de poursuivre l'absolu sans jamais pouvoir l'atteindre. Du moment, au contraire, où nous trouvons l'absolu comme un fait donné, notre faculté de connaître entre avec lui dans un rapport décidément positif. Nous sommes mis en demeure de nous approprier l'absolu par la pensée. Alors se trouve résolu le problème que fait surgir la loi de la causalité. La raison ayant trouvé le divin en fait la base inconditionnée, infinie de toute la série des causes et des effets. Quand le divin est trouvé il est aussi reconnu comme la cause dernière des choses et des événements du monde extérieur.

Voyons ce qu'il faut entendre par le sentiment, en vue de nous assurer si nous pourrions en faire procéder la religion. Il se distinguerait des autres affections de l'âme par ce qu'il a d'immédiat. Ce ne saurait être là toutefois le trait distinctif d'une faculté particulière de l'âme. Que les manifestations d'une force psychique se montrent médiatement ou immédiatement, ce ne peut être qu'en conséquence de leur nature. Ainsi il résulte de la nature de la pensée que dans ses premiers actes elle est liée à la sensation, tandis que plus tard il lui faut l'intermédiaire des notions, des jugements, des syllogismes. Mais on ne fera pas connaître l'essence propre de la pensée en disant que c'est une activité médiate de l'âme. Les produits d'une faculté font seuls connaître ce qu'elle est. S'il en est ainsi, le trait caractéristique du sentiment ne peut consister que dans la capacité de percevoir le plaisir et le déplaisir. Qu'est-ce, en effet, que nous appelons sentir, si ce n'est être élevé par le plaisir, comprimé par le déplaisir ? Le fait d'être affecté dans le plaisir ou le déplaisir est d'une nature si particulière qu'il réclame à sa base une faculté spéciale. Il n'est ni de l'essence de la pensée, ni de celle de la volonté, mais seulement de celle de l'âme de provoquer ces manifestations.

Du moment où on ne caractérise pas de la sorte le sentiment, il ne reste plus, comme fait Schleiermacher, qu'à le

confondre avec la conscience de soi immédiate. Ce théologien définit le sentiment « l'identité de la pensée et de la volonté, » la première disparaissant et la seconde commençant à s'accuser. Quand nous pensons, l'être des choses est placé en nous ; quand nous voulons, nous plaçons notre être dans les choses. Le point d'indifférence entre les deux, c'est notre être s'affirmant : cette conscience immédiate de soi-même n'est autre que le sentiment. Cette définition n'est pas seulement trop abstraite, mais encore inexacte et en contradiction avec elle-même. A la rigueur le sentiment devrait être quelque chose d'exclusivement négatif. En effet, en le présentant comme l'identité de la pensée et de la volonté, le point d'indifférence entre les deux, on déclare seulement qu'il n'est ni pensée ni volonté. Or, force nous est bien de nous élever au-dessus de cette notion purement négative, car l'expérience nous présente le sentiment comme éminemment positif. Mais dès qu'on veut sortir de ce point d'indifférence, on est obligé de pencher vers la raison ou vers la volonté et ainsi de se mettre en contradiction avec la définition qui veut faire consister le sentiment dans l'identité des deux. Ensuite, dès qu'on identifie le sentiment, soit avec la volonté, soit avec la pensée, il cesse d'être quelque chose de spécifique, bien qu'il s'accuse comme tel dans notre conscience. Quoique nos sentiments pénètrent dans notre conscience, ils en sont essentiellement distincts. Chacun sait qu'il y a des sentiments inconscients ; ainsi la première enfance est sans conscience de soi, mais non privée de sentiment. Schleiermacher est lui-même contraint d'admettre que le sentiment renferme des phases d'inconscience. Mais il peut, d'après lui, être fait abstraction de cette circonstance dans le langage scientifique ; celui-ci a besoin de déterminations plus exactes ; le sentiment est alors déterminé plus exactement par la désignation plus rigoureuse, « conscience de soi. » — Mais comment justifier cette abstraction ? Comment la conscience de soi peut-elle être la désignation plus exacte du sentiment ? Du moment où le sentiment *renferme des phases d'inconscience, il ne saurait rentrer dans la sphère de la conscience de soi.* La conscience de soi ne peut alors devenir une

désignation plus exacte que pour quelques sentiments qui sont devenus conscients et qui par cela même se distinguent de ceux qui sont encore inconscients.

Rien d'étonnant que l'école hégélienne, en présence de cette définition flottante et inexacte, ait présenté le sentiment comme la phase la plus inférieure de l'esprit, alors que celui-ci, dans une espèce d'état cahotique, contient toutes les choses du monde dans la plus grande confusion. Hegel prétend même que le sentiment serait ce que l'homme possède en commun avec les animaux, la forme animale, sensible. Schopenhauer prétend que la notion de sentiment n'a qu'un contenu exclusivement négatif : pour dire que quelque chose qui se trouve dans la conscience n'est pas une notion, une connaissance abstraite de la raison.

Ces assertions ne sont pas dépourvues de tout fondement. Elles ne portent toutefois pas sur l'essence du sentiment, mais sur ce qu'on en prétend faire. Hegel dit fort bien qu'on en appelle au sentiment quand les raisons font défaut. Le mot sentiment ne rappelle pas toujours une notion bien déterminée ; on fait rentrer sous ce titre tout ce dont on n'a pas encore réussi à se former une idée claire ; il n'est pas rare d'entendre appeler sentiment toutes les intentions vagues et les représentations obscures. Il est possible qu'on ait été surtout conduit à dériver la religion du sentiment, faute de pouvoir se rendre rationnellement compte de son origine.

Mais toutes ces inexactitudes ne sauraient autoriser à ne voir dans le sentiment qu'une notion exclusivement négative. Le sentiment est la faculté d'être affecté agréablement ou désagréablement. Cette notion ne saurait être dérivée ni de la connaissance, ni de la volonté. Au fait on entend bien désigner aussi cela par l'expression sentiment ; mais on y ajoute d'autres éléments relevant de la représentation et de la volonté, des représentations obscures, des instincts dont on n'a pas encore claire conscience. Cette erreur se comprend aisément parce que nous avons souvent des sentiments dont nous ne pouvons que difficilement nous rendre compte. Abstraction faite de toutes ces adjonctions déplacées, le sentiment demeure une no-

tion positive. Qui oserait soutenir que la réceptivité pour le bien-être ou le malaise est négative ?

Quant au sentiment de l'homme, en dépit de Hegel, il se distingue de celui de l'animal, en s'élevant du sensible au spirituel. Herbart ne réussit pas mieux à rendre compte du sentiment.

Lorsque l'âme agit et veut, elle se montre exclusivement active ; quand elle pense elle est à la fois active et passive ; lorsqu'elle sent elle est exclusivement passive ou réceptive. Il est donc clair que le sentiment ne saurait être limité à la sphère sensible : les sentiments sont aussi variés que la vie de notre âme ; tout ce qui nous touche est senti. On voit de suite le rôle qui est assigné au sentiment en religion. La tentative faite par Schleiermacher de dériver la religion du sentiment tombe d'elle-même Comme il confond le sentiment et la conscience immédiate de soi, tout ce que nous avons dit au sujet d'une conscience immédiate de Dieu porte également contre la déduction de ce théologien.

Abstraction faite de Schleiermacher, quand on prétend dériver la religion du sentiment, il faut remarquer que celui-ci n'a encore aucun contenu en lui-même : il doit le recevoir d'ailleurs. Si l'on entend par là qu'un contact immédiat de Dieu avec l'esprit humain s'accuse immédiatement dans le sentiment, c'est-à-dire que le sentiment ne produit pas la religion de lui-même, mais que le contenu religieux lui est donné immédiatement, nous avons déjà réfuté cette opinion en nous élevant contre l'idée d'un sentiment de Dieu immédiat.

Il va de soi qu'on ne saurait refuser au sentiment une importance particulière dans les choses religieuses. L'expérience ne s'élève pas moins que la notion du sentiment contre cette assertion de Schenkel. Il est de fait que nous avons des sentiments supérieurs et que la religion est également sentie. D'où viendraient ces sentiments d'un ordre supérieur, si le sentiment n'appartenait qu'au côté sensible de la nature ? Schenkel prétend éluder la difficulté en disant que les sentiments reçoivent le sceau de la raison et l'autorité de la volonté, quand étant réglés par la raison et la volonté, ils participent aux pro-

priétés de l'esprit. — Cette assertion demanderait à être prouvée. Qu'est-ce que le sentiment religieux sous ses formes diverses, sentiment de la communion et de l'éloignement de Dieu, sentiment d'être accablé sous le poids de la culpabilité, peut avoir à démêler avec le côté sensible de la nature humaine? Il ne peut être question en tout cela d'un sentiment sensible élevé dans la sphère de la raison ; il y a là quelque chose d'indépendant, ayant son existence propre, tout comme le sentiment du sensible.

Le rôle du sentiment pour la formation de la vie religieuse consiste en ce que chez lui le besoin religieux se traduit comme un manque. Du moment où la religion fait partie des besoins fondamentaux de notre nature, aussi longtemps que celle-ci n'a pas reçu satisfaction, cet état doit se traduire par le sentiment d'un vide, d'un manque. De fait nous trouvons en nous ce sentiment d'un vide : nous ne trouvons jamais pleine et entière satisfaction dans le domaine des choses finies. Toute jouissance sensible, sans en excepter la jouissance esthétique la plus élevée, laisse en nous un sentiment de vide. Les travaux intellectuels nous fatiguent ; les luttes morales nous accablent aussi longtemps que la religion n'a pas rétabli l'harmonie dans nos âmes. Le trait commun à tous ces sentiments c'est que nous ne saurions trouver dans le monde fini de quoi satisfaire nos besoins, et que nous sommes renvoyés à l'infini, à l'absolu.

Tout cela ne fait ressortir que le besoin, sans nous donner l'absolu vers lequel nous aspirons. Le sentiment se trouve avec la naissance de la vie religieuse dans le même rapport que la pensée. De même que celle-ci nous pousse toujours plus loin au moyen de la loi de causalité, sans qu'elle puisse jamais atteindre le but à elle seule, de même le sentiment par son agitation nous pousse vers l'infini, sans pouvoir y arriver de lui-même. Mais de même que la pensée, lorsqu'elle trouve l'absolu comme réellememt donné, en fait l'objet de son activité, de même aussi le sentiment trouve dans l'absolu un contenu. L'union personnelle avec lui devient alors une suprême jouissance et toute diminution de la vie religieuse s'accuse comme une douleur.

Du moment où le sentiment religieux n'est pas inné et ne s'impose pas d'une manière immédiate, puisque ni la pensée, ni le sentiment n'arrivent d'eux-mêmes avec nécessité à l'absolu, bien qu'ils en portent en eux le besoin, la décision ne peut dépendre que de la volonté. Par suite de l'action réciproque que les diverses activités de l'âme exercent les unes sur les autres, les sentiments qui s'agitent dans le domaine de la pensée et du sentiment doivent agir sur la volonté comme mobiles. La volonté alors peut trouver dans le besoin d'absolu, se manifestant dans la pensée et dans le sentiment, un motif pour admettre un absolu, même quand celui-ci ne se présente pas comme réalité existante. La religion naîtrait ainsi à la suit d'un élan de la volonté pour apaiser la pensée et le sentiment. Mais alors la fermeté de conviction propre à la conscience religieuse devrait lui faire défaut.

Cependant les mobiles qui agissent sur notre volonté nous contraignent à aller plus loin. Ils ont beau être divers et individuels, nous trouvons parmi eux une norme générale, la conscience morale, à laquelle nous devons reconnaître le caractère absolu et infini. En elle nous trouvons l'absolu vers lequel aspire notre nature spirituelle. Et quand la religion se forme de la conscience, elle acquiert cette certitude de conviction intérieure qui sans cela lui manquerait et qu'elle possède partout où elle éclate avec force et sincérité.

Il va sans dire que le matérialisme nie la conscience comme faculté spéciale commune à tous les hommes pour distinguer entre le bien et mal. Il la dérive de l'organisation corporelle et de l'influence exercée par la loi, les mœurs et l'habitude. D'où vient alors cette grande différence qui forme souvent un contraste criant entre la foi et les mœurs d'une part, et la morale de l'autre ? Comment se fait-il que dans ses tendances morales un individu s'élève au-dessus de la religion de sa nation, des mœurs sociales et des lois de l'état ; qu'il sacrifie sa fortune et sa vie pour ses idées, et que si les contemporains le méconnaissent, la postérité l'admire ? Comment se fait-il que les exigences morales mises en avant par un homme, en opposition avec les lois et l'opinion régnante, s'emparent des

cœurs et que sa doctrine passe dans la conscience de peuples entiers? Le matérialisme ne peut expliquer ce contraste qu'au moyen d'une organisation physique particulière dont le nouveau moraliste serait doué. Mais cela n'explique nullement comment ces exigences morales contraires à la loi peuvent agir non-seulement sur celui qui les met le premier en avant, mais encore peu à peu dans un cercle plus étendu. Il faut admettre nécessairement une conscience morale commune à tous et norme commune de toutes les déterminations de la volonté. Ce n'est pas là une simple hypothèse destinée à expliquer des faits : la conscience immédiate de la loi morale est elle-même un fait. Celui-là même qui la nie ne peut se soustraire à son action, en tant qu'il applique la norme morale pour le moins aux actions des autres. Il faut la plus grande audace pour nier la conscience morale, à laquelle nous ne pouvons pas plus échapper qu'à la conscience de nous-mêmes. On a beau prétendre que les notions morales varient d'individu à individu et de peuple à peuple. Car il n'est pas impliqué dans la notion de loi morale qu'elle contienne des commandements développés jusque dans les détails. Cette loi peut ne porter que sur des déterminations tout à fait générales. Il ne peut même en être autrement dès qu'il s'agit d'une conscience morale immédiate. La conscience ne prescrit donc que des normes générales, laissant à la volonté et à la pensée le soin d'en faire l'application aux diverses circonstances de la vie. Les idées morales se développent plus ou moins chez les hommes, suivant la force et l'activité de pensée de chacun et suivant que la volonté prend avec plus ou moins d'énergie les prescriptions de la loi morale pour mobile de sa conduite. Mais la loi morale se trouve chez tous sans distinction. S'il ne se trouvait chez tous un principe commun de ce qui est juste, il serait impossible de convaincre les hommes d'erreurs morales et de fautes, de changer et de purifier les notions morales.

La signification religieuse de la conscience a été fort bien reconnue de nos jours. Nous nous rangeons à l'opinion de ceux qui la considèrent comme l'organe religieux central, à condition toutefois qu'on ne voie pas en elle l'organe d'un sentiment

immédiat de Dieu. D'après Schenkel la conscience serait la synthèse de la morale et de la religion, ce dernier facteur ayant la priorité. La conscience, d'après lui, ne provoque la conscience de la loi qu'en ce qu'elle provoque le rétablissement de la communion avec Dieu.

Auberlen a reconnu que Schenkel a accompli un progrès essentiel depuis Schleiermacher qui ne s'élevait pas plus haut que le sentiment. Le défaut capital de Schenkel c'est qu'il construit une théorie de la conscience, alors qu'il faut se borner à analyser ce qui est empiriquement donné. Du moment où la conscience est conçue comme conscience de la communion avec Dieu, comment se fait-il qu'en réalité nous ayons la conscience d'une loi et non la conscience de la communion avec Dieu ? Si, comme le veut Schenkel, le facteur moral de la conscience résultait du manque de religion, de communion avec Dieu, la morale devrait diminuer à mesure que la religion augmenterait. La morale et la religion se trouveraient en opposition, tandis que Schenkel les présente comme nécessairement unies. Ensuite, si le facteur moral provient du manque de religion, il n'est plus primitif, comme l'élément religieux ; ils ne ne peuvent plus être coordonnés et mis sur une même ligne ; au lieu de parler d'une synthèse de la religion et de la morale, il faudrait admettre une transformation de l'élément religieux en élément moral. L'expérience contredit enfin la conséquence du principe de Schenkel, qui veut que par le côté religieux il y ait dans la conscience paix et joie et par le côté moral trouble et inquiétude. La conscience nous déclare plutôt, tant par son côté religieux que par son côté moral, comment nous devons être et quand il y a désaccord entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être, il en résulte de la douleur et du mécontentement dans les deux domaines. En voulant faire de la conscience un nouveau principe de religion et de théologie, il ne l'a pas prise telle qu'elle est en réalité; il lui a prêté un contenu religieux lui permettant de servir à la fin à laquelle il la destinait.

Rothe, qui dans la première édition de son *Ethique* avait vu dans la conscience un instinct religieux, déclare dans la

seconde que c'est là une expression scientifiquement inadmissible. Au fait, dans le système de Rothe, il n'y a pas place pour la conscience comme faculté spéciale.

Il n'en est pas moins certain que l'expérience nous présente la conscience comme quelque chose de tout particulier et existant pour soi-même. Nous sentons la conscience comme une loi clairement distincte de toute autre manifestation de la vie, réglant notre existence intérieure et extérieure. Comme la vie entière de l'âme, elle se manifeste dans les trois directions fondamentales : la pensée, le sentiment, la volonté. En tenant compte de toutes les manifestations de la conscience, on voit qu'en elle toutes s'affirme une puissance qui est en nous, et cependant au-dessus de nous. Il n'est pas en notre pouvoir de provoquer ou de contenir les manifestations de la conscience : elle agit sans et contre notre volonté. Quelles que soient les déclarations de la conscience elles n'ont rien de subjectif. Le moi doit s'incliner devant elle, en approuver les prescriptions, même quand il ne les suit pas. L'opinion de Güder qui se refuse à voir dans la conscience une faculté particulière, pour déclarer qu'elle est le résultat de diverses facultés, ne rend pas mieux compte des faits. La circonstance que la conscience règne avec puissance sur le moi, ne saurait permettre de voir en elle le produit du jeu de toutes ces facultés. Comment pourraient-elles produire, ces facultés, un contenu qui ne se trouverait pas déjà partiellement en chacune d'elles ? C'est la conscience seulement qui donne aux autres facultés le caractère moral. La conscience est la connaissance subjective que nous possédons de cette loi supérieure inhérente à notre nature spirituelle, loi qui fournit la norme de la moralité à notre vie entière, en tant que celle-ci est le fruit de déterminations libres.

Mais quel sera le contenu de cette loi ? Ce point n'est pas même touché par des écrivains qui se sont occupés de la théorie de la conscience, tandis que d'autres, comme Hofman, soutiennent que la conscience n'a pas de contenu, qu'elle est une mesure exclusivement formelle. Cela doit signifier que la conscience ne déclarerait pas immédiatement comment quel-

que chose doit être fait, mais qu'appliquée à un cas concret elle dirait si les choses se sont passées comme il fallait. Comment se représenter une norme de nos actions dépourvue de contenu? Ne serait-elle que norme formelle de nos actions, encore devrait-elle avoir un contenu déterminant quelle doit être la forme de notre conduite. Mais une norme ne portant que sur la forme, sur le comment de nos actions, n'est pas possible. En nous disant comment nos actions doivent être, elle nous dit ce qu'elles doivent être. Il est de fait que la conscience se rapporte au contenu de nos actions. Quand il est dit de ne pas voler, ce ne saurait être une défense ne concernant que le mode de nos actions.

Il va sans dire toutefois que la conscience n'est pas un recueil de préceptes décidant ce qu'il convient de faire dans chaque cas particulier. La loi de la conscience s'en tient aux plus grandes généralités, laissant à l'intelligence et à la volonté le soin de formuler ce contenu général en préceptes spéciaux dans les cas particuliers. De là vient qu'on en appelle à la conscience pour des actions fort différentes. Cela explique aussi pourquoi on croit pouvoir faire abstraction d'un contenu de la conscience. Il résulte déjà de la notion de la conscience que le contenu doit en être de nature fort générale. Une loi donnant une norme infaillible s'appliquant à tous, ne peut contenir des prescriptions applicables à tous les cas concrets, parce que dans aucune législation il ne peut être tenu compte de tous les cas dans le détail. La perfection de la loi de la conscience quant à la forme tient justement au caractère tout à fait général de cette loi.

Nous ne ressentons les directions de la conscience que dans les cas particuliers, alors que la volonté est appelée à prendre une décision. Toutefois, dans chacune des prescriptions spéciales que donne la conscience en vue des cas particuliers, on peut reconnaître comme base une grande loi générale. Celle-ci n'est autre que l'idée générale exprimée en ces mots : *suum cuique*, qui rendent fort bien notre vocation morale à laquelle peuvent être ramenés tous les cas particuliers.

Comme l'homme a seul une vocation morale, il faut que

dans cette loi fondamentale se trouve un élément concernant l'homme seul et correspondant à la haute position qu'il occupe parmi les êtres terrestres. Et tel est bien le cas. Cette loi nous est à tel point spéciale qu'il ne se trouve rien d'ánalogue. Partout ailleurs l'égoïsme règne sans partage. Le principe, au contraire, qui veut que chacun ait ce qui lui revient, montre que notre volonté s'élève jusqu'à un point de vue général. Contenant notre moi dans les limites qui lui conviennent comme être individuel, nous devons tenir le général comme mobile de notre conduite.

Donner à chacun ce qui lui est dû, signifie agir conformément à la notion et à l'importance d'un chacun. De là l'obligation de sauvegarder notre dignité propre, de subordonner nos intérêts inférieurs à ceux d'un ordre supérieur. Nous nous trouvons en rapport avec notre corps et par lui avec le monde extérieur. L'inférieur doit être traité comme inférieur ; nous devons régler la matière et la mettre à notre service. Nous devons aimer les autres ; nous sacrifier pour les autres en renonçant à notre moi ; entretenir avec d'autres une communion réelle et avec l'humanité entière une communion idéale. Traite tous les autres, dit la conscience, conformément à leurs droits, comme tu veux et comme tu dois sauvegarder les tiens. Ton droit est celui de tous. Ce même précepte, *suum cuique*, implique également nos devoirs religieux : il faut donner à Dieu ce qui appartient à Dieu. En tout ceci la conscience ne se borne pas à régler la conduite extérieure. Par suite de notre faculté de nous déterminer nous-mêmes et de la liberté de la volonté, il n'y a de moralement bon que la volonté conforme à la loi de la conscience. Voilà comment nous revenons au principe de la morale de Kant : la volonté n'est moralement bonne que quand elle peut vouloir que ses maximes deviennent une loi générale.

Après avoir signalé le fait de la conscience, ce qui en constitue l'essence et le contenu, abordons la question principale : la conscience est-elle l'organe religieux ? comment peut-elle l'être ? En dérivant, dit Heman, le sentiment de Dieu de la conscience, on prend la loi et la conscience dans un com-

plet isolement, pour elles-mêmes, en dehors de tout rapport avec les autres choses du monde. Dans ce cas, comme toujours, il n'y a pas d'autre ressource que de les faire remonter à Dieu, c'est-à-dire que, au lieu de donner les causes secondes, on recule jusqu'à la cause première de toutes choses. Si l'on considère au contraire la loi et la conscience dans leur relation avec toutes les autres choses du monde, comme l'exige la vraie science, on arrive à une conception entièrement différente.

Tout ce qui précède est une réponse à cette objection de Heman. Il faut considérer la conscience en elle-même, justement parce qu'elle se manifeste, ainsi que nous l'avons vu, comme quelque chose de tout spécial, de tout à fait à part. Tout en se trouvant en nous, elle se pose en face de notre moi, comme quelque chose d'autre et de supérieur. Du moment que, se distinguant en cela de toutes les choses du monde, elle peut être appelée inconditionnée, absolue, divine, il est prouvé par le fait même que la conscience de Dieu provient de la conscience. En effet, du moment où la divinité forme le trait distinctif du caractère de la conscience, il faut bien qu'elle nous l'imprime aussi à nous-mêmes. De sorte que nous ne donnons pas la cause première au lieu des causes secondes, mais l'essence propre et spécifique de la conscience porte déjà en elle-même, d'une façon immédiate, le cachet divin. Il est bien vrai que nous ne sommes pas forcés de conclure d'une loi à un législateur personnel ; aussi toutes les tentatives de tirer de cette manière-là l'idée de Dieu de la conscience manquent-elles de la force probante indispensable. Mais nous ne tirons pas non plus cette conclusion. Nous examinons la conscience pour voir si elle s'affirme comme immédiatement divine ; et, du moment où il en est ainsi, nous sommes tenus de la considérer comme la source de la conscience de Dieu.

Voici une seconde objection de Heman. La loi morale se rapportant aux actions de l'homme, si l'idée de Dieu provient de la conscience, cette idée se trouvera dans le même rapport étroit avec les actions de la conscience elle-même. Or dans toute action humaine, l'objet est la chose principale,

mais la conscience ne donne ni ne produit aucun objet ; elle se borne à fixer la manière d'agir. De sorte que la conscience de Dieu serait un corollaire accessoire de l'action. Il en résulterait que l'homme ne tiendrait compte de l'idée de Dieu qu'en tant qu'il agirait et lorsqu'il voudrait agir. Il est manifeste au contraire que la conscience de Dieu occupe une position centrale. — Sans doute la conscience se rapporte en tout premier lieu, mais non pas exclusivement, à l'action. Ce n'est pas l'action seule, mais bien toute l'attitude morale qui est soumise aux déclarations de la conscience. De plus, par suite de l'action réciproque des facultés, l'activité de la conscience s'étend de la volonté au sentiment et à la pensée. Il faut donc séparer mécaniquement ce qui est étroitement uni, pour dire que la conscience est en rapport avec l'action seule, qu'elle n'a point une position centrale. Du moment, au contraire, où la conscience occupe une position centrale, la conscience de Dieu, qui en est dérivée, n'est pas quelque chose qui accompagne d'une manière accessoire la conscience, mais aussi quelque chose de central, comme c'est bien le cas.

Voici qui prouve encore que la conscience est bien l'organe religieux central. C'est un fait d'expérience que la moralité ne se trouve pas seulement dans un rapport très étroit avec la religion, mais que ce sont surtout les agitations et les terreurs de la conscience qui conduisent l'homme à la religion. Par la voie de la pensée théorique seule, les hommes ne se sont jamais élevés tout au plus qu'à une conception philosophique de l'univers, mais jamais à la religion. Et quand leur pensée les a conduits à des résultats d'accord avec la religion, ou bien ils ont déjà apporté le sentiment religieux dans leurs études, ou bien, pendant leurs opérations intellectuelles, il y a eu concours d'autres impulsions, et tout particulièrement des mouvements de la conscience. Il y a longtemps qu'on s'en est aperçu, il est de la nature de la pensée humaine de ne pouvoir s'élever d'elle-même jusqu'à l'absolu, mais seulement jusqu'à sentir le besoin de cet absolu. Et, lorsque chez quelqu'un la religion est principalement affaire de sentiment, cela tient à ce que la religion traditionnelle, comme toute tradition, est devenue pour lui

une habitude précieuse ; ou bien lorsque le sentiment s'est montré productif pour l'amener à la religion, les impressions de la conscience se traduisant en sentiments y ont contribué pour la plus grande partie. Que chaque homme vraiment religieux se demande ce qui l'a amené à ses convictions; qu'on se rappelle la vie des hommes de Dieu distingués, que l'on songe aux réformateurs, et particulièrement à Luther, et on ne manquera pas de reconnaître que la conscience est l'organe religieux central.

Lorsqu'il y a de la religion elle repose sur la conscience morale, et d'autre part c'est un fait d'expérience que la moralité, quand elle existe, conduit à la religion. Plus d'un a déjà tenté de se contenter de sa moralité sans religion, et nous sommes loin de contester la pureté de pareils efforts, mais à la longue cette moralité, sous peine de dégénérer en honnêteté bourgeoise, a dû conduire à la religion. Par contre l'irréligion ne manque pas de s'allier avec la démoralisation.

Ces preuves de fait suffiraient à elles seules pour établir que la conscience est l'organe religieux central. La lumière devient plus éclatante encore quand nous voyons comment la religion se forme de la conscience. La manière d'agir et le contenu de la loi de conscience portent le caractère de l'absolu. L'autorité avec laquelle la conscience se produit est absolue. Les lois de la conscience ont un caractère essentiellement différent de celui des lois de la pensée. Celles-ci ont également leur valeur inconditionnée, mais elle ne diffère pas de celle des lois de la nature. Elles sont unies d'une façon si étroite à notre pensée que nous ne saurions nous en affranchir sans renoncer par cela même à la pensée : ce sont les lois naturelles de notre pensée. Tout en étant en nous, la loi de la conscience se distingue de nous pour s'affirmer comme quelque chose d'autre et de supérieur ; c'est une puissance absolue qui est placée au-dessus de nous.

Le contenu de la conscience ne porte pas moins le caractère de l'absolu. D'après sa notion, l'absolu ne peut être qu'un ; le contenu de la conscience est quelque chose d'absolument général qui comprend tout en un. Notre pensée va également

du particulier au général, mais sans pouvoir produire quelque chose de général duquel résulterait tout le reste. Mais on ne pourrait penser quelque chose de plus général, de plus un que le contenu des déclarations de la conscience. De sorte que cet absolu que l'homme cherche au moyen de sa pensée et qu'il ne saurait atteindre ni par la pensée pure, ni par la contemplation du monde, il le possède dans son intérieur comme loi de la conscience.

On voit, d'après cela, comment la conscience est la source de la religion. La norme que la conscience nous prescrit a le caractère spécifique qu'elle se présente à nous comme absolue ou divine. C'est comme telle qu'elle s'imprime d'abord dans notre sentiment. Quand nous cédons aux sollicitations de la conscience, nous ne pouvons échapper à l'impression d'être sous une puissance absolue. Il est vrai que cette impression a le caractère indéterminé de toute impression de sentiment, aussi longtemps que la pensée n'est pas venue en donner une claire conscience. Mais, dès que l'activité intellectuelle s'applique à la conscience, elle arrive à proclamer la dépendance absolue d'une puissance se manifestant comme absolue ou divine. Cette connaissance ne nous rend cependant pas religieux. La religion, comme entrée en rapport de l'esprit humain avec l'infini, réclame une décision de la volonté. Ce n'est déjà que par suite de l'intervention de la volonté que nous obtenons le sentiment de l'infini ; ce n'est en effet que quand nous obéissons à la loi morale qu'elle nous produit cette impression. Et dès que, sur la base de ce sentiment, nous sommes arrivés à une connaissance de l'absolu, c'est de nouveau la volonté qui imprime la dernière impulsion. A la connaissance doit venir s'ajouter la reconnaissance. Nous ne sommes en effet religieux que lorsque la loi morale est reconnue comme divine, de sorte que nous en faisons la base de notre vie. Ce n'est donc pas sans une intervention de notre volonté que la religion se dégage de la conscience; elle ne s'en forme pas non plus au moyen de la simple pensée logique. Nous ne sommes liés qu'à la loi elle-même, comme à la forme sous laquelle l'infini nous apparaît en tout premier lieu et d'une manière immédiate. Il dépend de

nous d'aller plus loin pour voir et reconnaître en elle l'infini régnant en nous. La religion réclame donc pour naître en nous le concours actif de notre pensée et de notre volonté : elle est l'action morale de l'homme. Par conséquent la conscience n'est pas d'une manière exclusive l'organe religieux : elle ne devient la source de la foi en Dieu qu'avec le concours de toutes les facultés de l'esprit. La religion est ainsi affaire de l'homme tout entier ; et de même qu'elle ne se forme qu'avec le concours de tous les rayons de la force spirituelle, elle se répand dans son développement dans toutes les directions de notre activité. La conscience est toutefois l'organe religieux central, parce que c'est en elle d'abord et d'une façon immédiate que, se trouve l'élément religieux, pour se répandre de ce centre vers la circonférence de la vie entière.

Toute religion subjective qui n'est pas simple foi d'autorité, ne peut se former que de cette manière-là, sous peine de manquer de cette solide tenue que donne la conviction. Naturellement le sentiment de l'absolu s'éveille chez les hommes à des degrés de clarté et de précision fort divers. La plupart des hommes en demeurent toujours au simple degré de la représentation, sans jamais s'élever jusqu'à la précision de la notion. Mais cette représentation n'a pas un autre contenu que la notion scientifique. Nous nous représentons une puissance suprême ne dépendant de rien, de laquelle nous dépendons tous avec tout ce qui est créé. Le même fait psychique se passe, lorsque la religion, comme c'est le cas pour le christianisme, nous est donnée du dehors. Pour ne pas en rester à une pure habitude, il faut, en percevant et en reconnaissant le témoignage de la conscience, former cette base religieuse générale préalable, cette disposition spirituelle préparant à recevoir la religion positive. Quand cette base n'existe pas encore, c'est cette religion qui la crée en s'adressant à la conscience morale, pour imprimer ensuite son caractère particulier à la conscience.

Il reste à déterminer maintenant quels sont les éléments contenus dans cette foi en Dieu, alors qu'elle se trouve encore aux degrés inférieurs, et jusqu'à quel point la conscience reli-

gieuse peut se développer sans recevoir un autre contenu au moyen d'une religion positive.

La notion de l'inconditionné, de l'absolu, d'abord négative, puisqu'elle affirme un être qui ne dépend de rien, qui n'est conditionné par rien, se complète par l'idée positive que c'est un être positif, conditionnant tout le reste. Dans la notion de l'être parfait toutes les limites de la force, de l'espace, du temps sont niées, de sorte que la notion de l'absolu conduit à celle de l'être tout puissant, infini, éternel. Et, comme plusieurs absolus se limiteraient, ainsi se détruiraient réciproquement comme absolus, l'être absolu ne peut être conçu que comme un être un. La notion de l'être parfait conduit également à le concevoir comme personnel. Du moment en effet, dit Auberlen, que l'absolu se fait connaître à nous comme l'être parfait, cela implique qu'il ne peut être plus imparfait que nous, ce qui serait le cas s'il était un être impersonnel, aussi sûr que l'homme est plus parfait que l'animal, l'esprit plus parfait que la nature. C'est là une impression fondamentale dont la vérité et la force convainquante se font toujours sentir malgré les fréquentes attaques du panthéisme. Et ce qui prouve bien que la perfection de l'être absolu oblige nécessairement à le concevoir comme personnel, c'est déjà le fait qu'il se manifeste en nous, dans la conscience, comme volonté. La conscience est la volonté de l'absolu se faisant connaître à nous. Or nous ne pouvons nous représenter une volonté que comme expression d'un être personnel. Du moment où Dieu est reconnu comme personnel, il faut lui reconnaître tous les attributs qui constituent la notion d'un être personnel parfait. Quand on applique la notion de la perfection à celle de la personnalité, on arrive à la science illimitée, à la sagesse absolue, à la sainteté, à la parfaite félicité.

Du moment où nous sommes entrés en rapport personnel avec l'absolu ou avec Dieu, cette relation implique d'abord le sentiment, la conscience de la dépendance de Dieu. Ce fait renferme deux éléments, l'un qui abaisse, l'autre qui élève, la crainte et l'espérance, telles qu'elles résultent de l'action de la conscience consistant tour à tour à reprendre et à approu-

ver. Ces deux éléments, humiliation et élévation se trouvent, unis dans chaque religion, avec la prédominance de l'un ou de l'autre.

Nous sentons et nous savons, en second lieu, que nous sommes faits pour l'infini et l'absolu ; de là notre immortalité ou éternité. Là se trouve la seule bonne preuve en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Aussi sûr que nous sommes faits pour être des êtres religieux, aussi sûr notre vie franchit les limites de l'espace et du temps pour être éternelle. Et de même que nous acquérons par la conscience la certitude de nos dispositions religieuses, que c'est par elle que nous arrivons à la religion, nous obtenons aussi par elle la certitude de notre immortalité. La preuve religieuse en faveur de l'immortalité de l'âme est seule décisive. L'expérience dépose en notre faveur. La foi à l'immortalité et la religion subsistent et périssent ensemble. Et rien ne nous oblige tant à croire à notre immortalité individuelle que les sollicitations de notre conscience.

L'absolu une fois trouvé, il est conséquent que la pensée voie en lui la cause absolue de tout ce qui est conditionné. La connaissance religieuse se trouve ainsi impliquer un rapport déterminé de Dieu avec le monde. La loi de la conscience nous présentant l'homme, le sommet de la création, sous la dépendance de Dieu, il en résulte que l'ensemble de la création dépend également de lui. Dieu est ainsi reconnu comme créateur et gouverneur du monde : c'est en lui que se trouve le dernier anneau de l'enchaînement de cause et d'effet et l'explication, qu'on ne saurait trouver ailleurs, de la téléologie qui se manifeste dans l'univers entier.

Ce sont là les traits fondamentaux d'une religion naturelle, telle qu'elle peut se former en percevant et en retravaillant la loi morale qui nous est immanente. Toutefois, dans la plupart des cas, l'homme ne parvient pas à cette connaissance et à cette vie religieuse auxquelles il pourrait atteindre. Les soucis pour les besoins journaliers et tous les fardeaux de la vie viennent s'opposer au développement de la vie religieuse. Si l'homme n'avait que la méthode rationnelle pour arriver à

la connaissance de Dieu et des choses divines, la religion ne serait que pour un fort petit nombre d'élus ; la sagesse, dit en effet Cicéron, ne s'attache qu'au petit nombre et évite la foule. De là résulte la nécessité de la révélation appelée à distribuer à tous le pain de vie.

Le mal est un obstacle plus grand au développement de la vie religieuse. La conscience a beau pousser l'homme vers ce qui est général, le reste de la nature humaine le porte avec prépondérance aux instincts égoïstes. La conscience a beau placer le but suprême de la vie dans ce qui est divin et éternel, l'inclination mauvaise l'amène à faire du monde l'objet principal, sinon exclusif, de ses efforts. Ce fait n'a pas uniquement pour résultat d'arrêter le développement, dans la sphère de la connaissance et de la vie, de l'élément divin qui se rend témoignage dans l'esprit humain, mais il pousse l'homme dans la voie de l'impiété et d'une fausse religion.

De sorte que, pour la majorité des hommes, la révélation est indispensable, même pour arriver à ce degré de religion auquel l'homme pourrait s'élever par lui-même.

Ce qui montre encore plus la nécessité de la révélation, c'est la présence en nous de ce besoin religieux auquel nous ne réussirions jamais nous-mêmes à donner satisfaction. Le péché ne se borne pas à arrêter le développement de l'élément divin qui se trouve immédiatement en nous, mais il nous amène à compter sur de nouvelles communications divines. A la lumière de la loi divine que nous portons dans notre conscience, tout notre état nous apparaît comme anormal, contraire à notre destinée. Ce n'est que fort rarement qu'il nous est donné de jouir du repos d'une bonne conscience et, bien que nous agissions conformément à la conscience dans certains cas, nous avons cependant le pénible sentiment de demeurer en somme au-dessous de nos obligations. De là un manque d'harmonie avec Dieu, qui empêche cette joyeuse élévation vers lui qui constitue un des éléments fondamentaux de la religion. Pour faire droit à nos dispositions religieuses, il faut donc une révélation qui vienne faire cesser le désaccord en comblant l'abîme qui nous sépare de Dieu. Voilà comment nous en

venons à l'idée d'une communication de Dieu à nous qui se manifeste comme rédemption.

Ce besoin subjectif d'une révélation rédemptrice ne saurait être contesté, puisque c'est un fait. Les objections élevées contre la possibilité d'une révélation partent d'une idée fausse soit de Dieu, soit de l'essence de l'esprit humain. La présence dans l'humanité entière du besoin de révélation une fois constatée, s'il s'en trouve une qui donne ce que les besoins religieux de l'homme réclament, il est prouvé par cela même qu'elle est la religion parfaite, la religion absolue.

Les deux parties suivantes de l'ouvrage répondront à cette question. Nous devons nous borner pour le moment à donner les critères auxquels la révélation peut être reconnue pour vraie et absolue. La religion absolue doit se légitimer à la conscience, à l'organe religieux central. Il faut donc qu'elle confirme et exprime clairement toutes les prescriptions morales qui résultent de la loi de la conscience. En second lieu la révélation doit donner ce que notre intelligence et notre volonté seraient hors d'état de tirer de la conscience ; elle doit faire disparaître le manque d'harmonie entre Dieu et nous que la religion naturelle laisse encore subsister ; elle doit se manifester comme rédemption.

LA RÉVOLUTION PROTESTANTE [1]

PAR

E. RICOTTI

Les ouvrages que nous annonçons sont le résumé de deux cours publics ou de deux séries de discours prononcés à l'université de Turin. Dans le grand mouvement qui pousse les Italiens à l'étude des peuples saxons, M. Ricotti est un de ceux qui se distinguent par l'amour de son sujet et l'ardeur des recherches. Dans l'examen du protestantisme, il vise avant tout à l'impartialité, et il faut avouer qu'il a fait tous ses efforts pour la conserver, ce qui n'est pas un petit mérite par le temps qui court. Y a-t-il toujours réussi? C'est ce qu'une étude attentive de ses ouvrages peut seule nous montrer.

L'auteur explique pourquoi, au lieu de se servir du terme usuel de *réforme* pour qualifier le mouvement religieux du XVIe siècle, il se sert du mot *révolution*. Il le fait pour deux raisons, l'une interne et l'autre externe. La première, c'est qu'une réforme est un changement opéré par le pouvoir légalement constitué, et sans sortir des bases de l'institution qu'il s'agit de réformer. Or le mouvement du XVIe siècle n'ayant pas répondu à ces deux conditions, c'est-à-dire, n'ayant pas été opéré par l'autorité religieuse et étant sorti des bornes du dogme reçu et de la discipline établie, doit s'appeler *révolution*, et ne peut prétendre au titre de *réforme* qui ne convient qu'aux améliorations introduites dans l'église romaine par ses autorités constituées. Au sens prochain et restreint, notre

[1] *Della rivoluzione protestante.* Discorsi storici di *Ercole Ricotti*. Torino, Lœscher, 1874. 1 vol. in-8, 564 pag.

Breve storia della costituzione inglese, di *Ercole Ricotti*. Torino, Lœscher. 1 vol. in-8, 520 pag.

auteur peut avoir raison ; mais, s'il eût porté ses regards un peu plus haut, il eût vu que le pouvoir *légalement constitué* dans le christianisme, ce n'est ni le pape, ni le concile, ni le clergé, mais le peuple chrétien, et que les limites du dogme et de la discipline ne sont pas celles qu'a fixées le pouvoir romain, mais celles que fixe la Parole de Dieu. De ce point de vue, tout mouvement religieux qui remonte vers le christianisme primitif, loin d'être une révolution, est une *contre-révolution* et mérite le nom de réforme. Or le mouvement du XVIe siècle a eu ce caractère, au moins en grande partie, et la révolution c'était Rome qui l'avait faite et qui la maintenait alors, comme elle la complète aujourd'hui, moyennant les dogmes antichrétiens de la mariolâtrie et de l'infaillibilité.

La raison externe, c'est que l'auteur veut exposer non-seulement le mouvement religieux du XVIe siècle, mais aussi ses conséquences sur la civilisation européenne, et qu'il considère la révolution religieuse comme la mère des révolutions politiques qui ont éclaté depuis. Certes le protestantisme a eu ses conséquences sociales et politiques ; mais c'est le mal juger que de le rendre responsable de la révolution française, comme c'est méconnaître les lois de l'histoire que de confondre cette révolution avec les révolutions anglaise et hollandaise.

Dans ses considérations préliminaires, l'auteur, après avoir montré qu'au XVe siècle l'Europe marchait à grands pas vers la monarchie absolue, dit que celle-ci rencontra son plus grand ennemi dans la révolution protestante qui, en excitant les peuples à la défense des libertés religieuses et politiques, mit un frein au despotisme universel. Et le protestantisme accomplit cette œuvre immense en opposant aux idées du droit historique et divin le droit individuel, au principe d'autorité le libre examen, qui, appliqué au monde moral, politique, scientifique et économique, renouvela le vaste champ de la connaissance et de l'activité humaines. L'auteur oublie que le libre examen a précédé de beaucoup la réforme, qu'il avait déjà produit la renaissance au XVe siècle, qu'il palpite au sein même des élucubrations de la scolastique, comme l'ont montré M. E. Naville dans son *Etude sur l'œuvre de saint Thomas*

d'Aquin [1], et M. Mazzarella dans son *Histoire de la critique* [2], et qu'au fond il est aussi ancien que l'esprit critique lui-même et que la philosophie [3]. Il oublie surtout que le mouvement du XVIe siècle, malgré tous ses défauts, fut essentiellement religieux et moral; que, loin de repousser le principe d'autorité, il le confirma en le transportant de l'église à la parole de Dieu, et qu'il fut le produit d'un immense besoin de vie spirituelle. Si plus tard le libre examen devint la caractéristique principale du protestantisme, ce fut grâce à une déviation de celui-ci sous l'influence de l'intellectualisme du XVIIe siècle.

Venant ensuite à l'élément religieux, l'auteur distingue dans le christianisme deux caractères principaux : la *charité opérante* et l'*universalité*, qui lui donnèrent sa force d'expansion et son influence dans le monde ; puis il s'écrie : « Heureusement la révolution protestante ne mit pas en doute l'évangile, c'est-à-dire les bases du christianisme et de la civilisation moderne. C'est pourquoi sa lutte contre Rome, quoique terrible, n'ébranla pas les principes sociaux. » Mais le christianisme a encore un autre caractère essentiel, la *vérité biblique*, et la réformation, loin de mettre en doute l'évangile, prit en lui son point de départ, soit en en revendiquant l'autorité méconnue, soit en en relevant les principales doctrines. Ce faisant elle remontait du même coup au vrai droit religieux et au vrai droit social, et plaçait sur leur véritable base les principes sociaux ébranlés par le catholicisme. Il faut pourtant savoir gré à M. Ricotti d'avoir osé dire que le protestantisme n'est pas socialiste, au mauvais sens du mot, c'est-à-dire n'est pas subversif en soi.

Après ces considérations générales l'auteur entre en matière et examine successivement :

1° Les causes et les préparatifs de la révolution protestante au-dedans de Rome.

2° Les causes et les préparatifs de la révolution protestante en Allemagne.

[1] *Bibliothèque universelle*, juillet et août 1859.
[2] *Della critica*, vol. I, pag. 118.
[3] *Ibid.*, pag. 34-36.

3° Les commencements de la révolution protestante en Allemagne jusqu'à la paix d'Augsbourg (1555).

4° Les premières conséquences de la révolution protestante aux frontières de l'Allemagne et surtout en Suisse.

5° Le protestantisme en France et à Genève.

6° Le protestantisme en Italie.

7° Le protestantisme aux Pays-Bas et en Angleterre.

8° Les conséquences du protestantisme pour l'église romaine.

9° Les conséquences du protestantisme pour la civilisation.

10° La situation actuelle.

Nous le suivrons dans cet examen, désirant relever ses principaux jugements et y ajouter nos propres observations.

I

Les causes de la révolution protestante du côté de Rome se résument en un fait : la décadence de l'autorité des papes depuis le XIIIe siècle. Si on veut les distinguer, elles sont ou intérieures et dépendantes de l'église, ou indépendantes d'elle et extérieures. Parmi les premières, l'auteur énumère : l'ambition politique de l'église, le pouvoir temporel, la captivité d'Avignon, le schisme d'Occident, le grand népotisme des papes, et surtout le relâchement de la discipline ecclésiastique, l'ignorance et la corruption du clergé, et l'opposition de la papauté aux tentatives de réforme des conciles.

A propos du relâchement religieux, l'auteur cite ces paroles de Bellarmin : « Avant les hérésies de Luther et de Calvin, il n'y avait plus ni sévérité dans les tribunaux ecclésiastiques, ni connaissance des choses sacrées, ni respect pour les choses divines. Il ne restait presque plus rien de la religion ; » et il ajoute : En effet, à la foi vraie et profonde, à la sincère observation de l'évangile avaient succédé des superstitions et des pratiques extérieures qui étouffaient la vie intérieure et servaient de sauf-conduit aux mauvaises mœurs et à l'incrédulité. Ce système engendrait deux maux très graves : premièrement

il était contraire à l'évangile fondé exclusivement sur la vérité ; en second lieu il préparait un terrible désenchantement chez les fidèles qui, ouvrant un jour les yeux, non-seulement repousseraient les absurdités misérablement superposées au fond vrai de l'évangile, mais finiraient par ne plus croire à rien.

Après avoir décrit toutes ces misères, l'auteur écrit ces mots : « J'ai dû passer à travers ces immondices contre mon gré et avec dégoût, car je n'aime pas traiter de choses sales ni découvrir les nudités paternelles. Mais j'ai dû le faire par devoir d'historien, parce que ce furent vraiment là les causes directes et effectives de la révolution protestante. La vente des indulgences n'en fut que l'occasion, et Luther et Zwingle n'en furent que les instruments. »

Il faut louer M. Ricotti pour son courage et sa sincérité, et nous le faisons sans réserve, d'autant plus qu'il est à notre connaissance le premier historien italien qui ait traité ce sujet avec une aussi franche impartialité.

Il nous permettra toutefois de lui faire une observation. Tout son ouvrage et en particulier le chapitre que nous analysons, tout en reconnaissant les erreurs de l'église romaine, supposent et laissent croire que ces erreurs n'étaient que des abus, tout au plus des superstitions, et que le dogme chrétien demeura toujours intact entre ses mains. Sans doute, cette église n'est pas hérétique, car elle n'a retranché aucun des éléments, elle n'a nié aucun des points essentiels du christianisme ; elle est simplement superstitieuse, car elle a ajouté à l'évangile des éléments qui lui sont étrangers. Mais si, parmi ces éléments, il y a des dogmes d'invention humaine, et si ces dogmes ont réussi à couvrir et à remplacer les vérités chrétiennes, peut-on dire encore que cette église a conservé le dogme dans sa pureté ? Ne faut-il pas dire au contraire que la superstition est aussi nuisible que l'hérésie puisqu'elle conduit à l'incrédulité, et que Rome avait corrompu le dogme chrétien alors comme aujourd'hui ? Nous croyons même que ce fut là une des principales causes de la réformation.

Quant aux causes étrangères à la papauté qui concoururent à en diminuer le prestige et à préparer la révolution protestante,

elles se résument en un autre grand fait : la *sécularisation des lumières*. Celle-ci, préparée par la formation des langues nationales, par l'institution des universités et par la découverte de l'imprimerie, fut complétée par la *renaissance*, fait providentiel qui provoqua un peu de scepticisme et d'immoralité, mais qui répandit une lumière immense et eut une influence directe et profonde sur la révolution protestante. Cette partie de l'ouvrage de M. Ricotti est traitée de main de maître et il serait à désirer qu'il eût montré en tout la même connaissance du sujet.

II

Après avoir jeté un coup d'œil sur la situation politique de l'Allemagne au XVe siècle, l'auteur énumère les causes qui y ont préparé et provoqué la révolution protestante et indique successivement : le trouble des consciences produit par les scandales du schisme d'Occident, par les luttes ecclésiastiques et par la fatale impuissance des conciles ; — l'ignorance, l'immoralité et les abus du haut et du bas clergé ainsi que des ordres religieux ; — les exactions de toute espèce par lesquelles Rome ruinait l'Allemagne qu'elle considérait comme *taillable et corvéable à merci*. Ces derniers faits sont confirmés par les diètes de l'empire qui depuis longtemps protestaient officiellement contre eux.

La renaissance eut aussi son contre-coup d'Italie en Allemagne. « Mais dans cette œuvre, dit notre auteur, chacun des deux pays conserva son caractère particulier. L'Italie fut entraînée par la forme ; l'Allemagne s'appuya plutôt sur le fond. En Italie la science devint négative, incrédule, païenne, et se tourna même contre les bases du christianisme ; en Allemagne elle fut positive et croyante et visa à les restaurer. Chez nous elle fut ironique et satirique ; chez les Allemands elle fut pleine de zèle et d'indignation, et marcha plus courageuse à l'assaut. »

La fondation des universités, particulièrement de celle de Wittemberg ; l'œuvre préparatoire de Reuchlin, de Staupitz et

d'Erasme; la lutte des scolastiques et des humanistes; l'influence locale de Hans Sachs et de Ulrich de Hutten, et surtout la publication des textes bibliques et leur traduction en langue vulgaire, sont ensuite indiqués comme les signes précurseurs de la révolution protestante qui désormais était inévitable.

III

« Les matériaux étaient prêts en Allemagne pour un changement religieux. Il y manquait un homme et une occasion. Celle-ci fut la vente des indulgences; l'homme fatal fut Martin Luther. »

M. Ricotti croit que la doctrine du purgatoire et le principe des indulgences acquises au moyen des bonnes œuvres et employées à racheter les âmes de peines temporaires ne heurtent pas les bases du dogme chrétien; c'est pourquoi il attribue non à la doctrine mais aux abus qui l'accompagnèrent le mouvement dont Luther fut le chef. — Sans aucun doute ces abus contribuèrent à ouvrir les yeux et à augmenter l'indignation d'un bon nombre, mais cela ne prouve pas que les doctrines du purgatoire et du rachat par les œuvres soient bibliques. En elles-mêmes elles sont une profonde altération, un renversement complet de la doctrine évangélique de la purification du chrétien au moyen des épreuves. Le catholicisme, en transportant le lieu et le feu du purgatoire dans une autre vie, contredit la doctrine que « après la mort suit le jugement, » et crée un oreiller de paresse qui nuit non-seulement à la sanctification mais à la conversion des âmes.

M. Ricotti reconnaît pourtant que Luther s'élève du premier coup au principe en proclamant la *justification par la foi*. Il indique en passant l'écueil de la théorie de la prédestination et du serf arbitre; mais il confesse « qu'il n'est pas difficile de découvrir que la justification par la foi soutenue par Luther incluait virtuellement les bonnes œuvres, d'où il résulta que chez les protestants la morale pratique resta ni plus ni moins ce qu'elle était chez les catholiques. »

Quant au principe, l'aveu ci-dessus est peut-être le point où l'auteur a montré le plus de connaissance du protestantisme et d'impartialité historique. Peut-être y a-t-il été conduit par la fréquentation en esprit de l'*oratoire du parfait amour* dont les illustres membres adoptaient la doctrine de la justification par la foi et rêvèrent même de réconcilier sur cette base les deux camps ennemis. Quoi qu'il en soit, c'est là un grand pas que M. Ricotti aura l'honneur d'avoir fait le premier et fait faire à l'histoire religieuse en Italie. Quant à la conséquence relative à la morale, nous croyons qu'il se trompe, car le protestantisme n'a eu ni en principe ni en pratique la morale des jésuites ; mais il a élevé le niveau moral de ses adhérents, ce qui est une résultante du principe ; car si la morale basée sur le mérite des œuvres est intéressée et hypocrite, la morale fondée sur le pardon gratuit des péchés repose sur la reconnaissance et produit la vraie charité.

Quant à la marche des événements, l'auteur pense que, sur les questions du purgatoire, des indulgences et de la justification par la foi, les choses auraient encore pu s'arranger ; mais que les adversaires de Luther, ayant élargi le champ de la dispute en mettant en avant le principe d'autorité, l'infaillibilité du pape et sa supériorité sur le concile et sur la bible, forcèrent Luther à passer le Rubicon, et à se séparer non-seulement du pontife mais de l'église de Rome elle-même. Ceci va contre les prémisses de l'auteur en prouvant le rôle important du dogme, et en particulier de la question fondamentale de l'autorité de la Parole de Dieu, dans la genèse de la réformation.

La traduction de la Bible fut, selon M. Ricotti, *la plus grave blessure que Luther ait infligée à l'église catholique.* Quelle condamnation pour celle-ci ! Et quelle apologie de la réforme !

La doctrine de la *consubstantiation* fut selon l'auteur « une subtilité théologique sans aucune utilité pratique, imaginée pour ne pas heurter le dogme de la présence réelle et cependant introduire quelque nouveauté dans la matière, afin de mettre un abîme entre ses partisans et Rome. » Ce jugement

nous paraît léger. Quand on se rappelle d'un côté combien les esprits étaient révoltés contre le matérialisme de la doctrine romaine, et de l'autre combien Luther était convaincu du sens littéral du passage : « Ceci est mon corps, » on comprend la doctrine luthérienne, sans même la partager, et on la respecte comme une conviction profonde.

M. Ricotti ajoute : « La doctrine de la justification par la foi, trop abstraite, ne répondait pas au besoin, il en fallait une autre plus marquante qui touchât à l'un des dogmes les plus révérés. »

Mais vous avez dit plus haut que la *consubstantiation* est une subtilité ; et tout le monde sait que les Allemands ont moins de goût pour la subtilité que pour l'abstraction. Tout ceci suppose une politique tout à fait contraire au caractère entier de Luther et aux circonstances historiques. Les problèmes étaient donnés, les questions étaient palpitantes ; il n'appartenait à Luther ni de les créer ni de les élaguer. Il est hors de doute que ce qui fit la réformation ce fut la *justification par la foi*. La consubstantiation en fut une conséquence qui, tout en conservant l'idée de la présence réelle, combattait le sacramentalisme grossier de l'église romaine. — C'est pourquoi lorsque l'auteur dit « que les maximes de Luther ne furent jamais tout d'une pièce ni invariables et que, comme il dévia de ses prémisses en retenant la présence réelle et la hiérarchie, ainsi il changea souvent ses thèses pour les adapter aux temps..., » il nous paraît ne pas connaître exactement le caractère de l'homme et ne pas tenir compte du développement naturel des questions.

Voici du reste un portrait de Luther qui ne s'accorde guère avec les assertions ci-dessus et qui nous semble plus conforme à la réalité.

« Luther eut un grand zèle pour ce qu'il croyait être la vérité, un courage intrépide pour la proclamer, un talent et une science plus que médiocres pour la défendre, une activité infatigable pour la propager, une grande austérité de mœurs et un vrai désintéressement. Mais quelques-unes de ces vertus poussées à l'extrême donnaient parfois dans l'excès. En effet son esprit,

naturellement vif et impétueux, quand il était agité par la passion le jetait, pour ainsi dire, hors de lui, par des paroles et des actes violents qui enflammaient ses adversaires, épouvantaient ses partisans, et dépassaient les bornes de la justice sans respecter toujours celles de la décence. C'est pourquoi sa confiance dans ses propres opinions tenait souvent de l'arrogance, son courage à les exposer de la témérité, sa fermeté à les maintenir de l'obstination, et son zèle à confondre ses adversaires de la fureur qui s'exhalait en torrents d'injures et de bouffonneries, sans égard pour la renommée littéraire d'un Erasme, ni pour la pourpre royale d'un Henri VIII. Il n'admettait aucune réplique; il n'accordait aucun quartier à qui pensait autrement que lui. — On pourrait alléguer comme excuse que tel était l'usage du temps, surtout chez les savants et principalement en Allemagne. Mais si cette excuse est valable pour un homme ordinaire, elle ne peut être admise pour un homme si haut placé. Il faut plutôt observer qu'un caractère plus doux et plus maniable n'aurait pas fait une impression suffisante et que si, au lieu de Luther, il se fût levé contre Rome un Mélanchthon, plein de doutes et de transactions, il n'aurait pas fait la révolution et aurait été facilement écrasé. Certes il n'aurait pas entraîné les multitudes qui veulent des positions nettes et ne comprennent pas les nuances. »

La révolution religieuse fut suivie de longues luttes, car on ne peut changer les croyances d'un peuple sans que ses institutions politiques s'en ressentent. D'ailleurs les principes de la liberté de conscience et de culte, et de la séparation de l'église et de l'état, n'étaient pas connus au XVIe siècle; et le choc était inévitable. — L'auteur consacre cinq chapitres au récit de ces premières luttes, depuis les troubles des anabaptistes jusqu'à la paix d'Augsbourg. Nous nous bornons à en indiquer avec lui les premiers résultats, savoir : la séparation de l'Allemagne en deux camps religieux, le catholique au sud, le protestant au nord; — l'empêchement de l'union de la couronne impériale avec celles d'Espagne et des Pays-Bas, et l'humiliation de l'Autriche qui d'autre part se jeta dans les bras de l'église romaine et en devint le champion; — le premier triomphe partiel

de la tolérance religieuse dans les traités de Passau et d'Augsbourg ; — la réforme de la langue nationale opérée par la traduction de la Bible de Luther.

IV

L'histoire de la révolution protestante dans les pays qui entourent l'Allemagne occupe deux livres divisés en huit chapitres. Après avoir retracé les origines de la monarchie prussienne, l'auteur la compare à l'Autriche et fait cette observation : « Soit par tradition, soit par intérêt, la Prusse devait être protestante et conséquemment opposée à l'Autriche. Des caractères absolument divers les distinguaient : celle-là contraire à la papauté, progressive, nationale, militaire ; celle-ci catholique, papiste même et dirigée par les jésuites, conservatrice et diplomatique. »

Après avoir parlé brièvement de la Livonie et de la Scandinavie, l'auteur en vient à la Suisse. Il développe surtout la question relative à la sainte cène et fait un beau portrait de Zwingle : « Moins savant que Luther, Zwingle avait un esprit plus précis, plus uniforme, plus logique, et un caractère plus résolu et plus audacieux dans l'expression de sa doctrine. Ayant à faire à des villes gouvernées par une aristocratie libre, il avait moins de motifs d'être prudent. C'est pourquoi, quand il dut se résoudre touchant l'eucharistie, il prit la route diamétralement opposée à celle des catholiques et nia la présence réelle de Christ, affirmant que le sacrement n'est qu'une *figure*. En second lieu, tandis que Luther maintenait la hiérarchie ecclésiastique, pour ne pas heurter contre l'ordre politique en Allemagne, Zwingle, ayant à faire à des peuples libres, impatients de l'inégalité, la repoussa. En outre si Zwingle, qui fut peut-être le plus sympathique et le plus généreux de tous les novateurs, par indignation contre les indulgences et les autres abus, accepta la doctrine de la justification par la foi, avec la négation du libre-arbitre, il en atténua les conséquences en revendiquant pour le ciel non-seulement toutes les âmes vertueuses de l'antiquité, comme l'avait fait déjà Dante Alighieri, mais encore les âmes

bonnes des non-baptisés. Il sait être à la fois citoyen et chrétien, car s'il défend chaudement le principe électif contre la monarchie héréditaire et s'il croit fermement au droit des peuples à se gouverner eux-mêmes, il proteste avec la même énergie contre le renversement de la société civile rêvé par les anabaptistes. »

Ajoutons cette brève mais jolie esquisse de la figure de Bucer : « Savant, flexible, fécond en équivoques et en tempéraments, subtil dans la dispute, aimable dans la prédication, un peu lourd dans le style, mais habitué à dominer l'auditoire de toute la gravité de sa voix et de toute la grandeur de sa personne. »

OSCAR COCORDA.

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Thomas Erskine. — La pleine gratuité du pardon d'après l'Evangile.

Le livre dont on vient de lire le titre est un de ceux qui ne dévoilent la richesse de leur contenu qu'à une seconde lecture. Son auteur, le théologien Thomas Erskine, y a exprimé toute l'intensité de sa foi religieuse sous une forme, au premier abord incohérente, mais dont un examen plus attentif découvre la souveraine logique. Nous pouvons considérer la théologie d'Erskine comme rentrant dans le courant du mouvement inauguré par Alexandre Vinet dans les pays de langue française. Ses écrits témoignent d'une abondante vie spirituelle et d'un sentiment profond de l'originalité puissante du christianisme. Mais Erskine cherche à s'adresser avant tout à la conscience et au sens moral. Il veut montrer la conformité de toutes les vérités chrétiennes avec ce qu'il y a de meilleur et de plus juste en nous. On comprend que sa tendance à faire ressortir le côté éthique de la religion lui ait valu des soupçons de la part d'une orthodoxie attachée à la formule. Il est incontestable cependant que sa méthode apologétique établit la foi sur le seul fondement réellement solide. « Toute religion, dit Erskine, pour autant qu'elle est une religion, doit être surnaturelle, puisqu'elle est la relation entre le Créateur et la créature. Et d'autre part, toute religion vraie doit être naturelle, c'est-à-dire adaptée à la nature de la constitution de l'homme. Nous ne sommes pas capables de comprendre l'histoire extérieure de Jésus-Christ jusqu'à ce que nous en reconnaissions la correspondance avec notre histoire intérieure. » — L'ouvrage qui nous occupe contient les traits principaux de la sotériologie chrétienne. Nous en résumons rapidement le contenu.

[1] Traduit de l'anglais, avec quelques mots sur Thomas Erskine et plusieurs lettres de cet auteur. Lausanne. Georges Bridel, 1874.

I

Dans un premier chapitre, intitulé : *Difficultés à bien entendre la pleine gratuité du pardon*, l'auteur reconnaît sans détours la contradiction qui semble exister entre la proclamation d'un salut pleinement gratuit et les conditions que le christianisme impose à l'homme. Quand l'Evangile exige la foi et la nouvelle naissance tout en déclarant le pardon absolument inconditionnel, il paraît affirmer le oui et le non. La difficulté, qui peut troubler même des croyants sincères, vient de ce qu'on envisage la condamnation et le salut comme deux états en dehors de nous-mêmes, appartenant seulement à l'existence *future*, tandis que la vie terrestre de Jésus, dont la joie fut de faire la volonté de son Père, nous démontre que le salut n'est point chose dépendante du lieu et du temps; il est le même hier et aujourd'hui, ici-bas et ailleurs. Le christianisme est un système divinement révélé pour la guérison de l'âme. Le ciel est le propre nom de la santé de l'âme et l'enfer le vrai nom de sa maladie. Le but du christianisme est de produire en nous le ciel et d'y détruire l'enfer. Le pardon qu'il proclame est la révélation d'un amour paternel survivant à notre péché et travaillant sans relâche à sa destruction par le rétablissement de la confiance filiale dans le cœur du pécheur. Le pardon divin, universel et illimité dans sa nature, doit amener l'homme à rompre avec l'*égoïsme*, qui est la cause de sa misère. L'homme, formé pour contempler Dieu et jouir de lui dans une dépendance volontaire, a été frappé de déchéance par son éloignement de la source de toute vie. Il dégrade son âme en se laissant dominer par l'amour du moi et porte ainsi au sein de son être une racine de misère, indépendante du châtiment proprement dit. En substituant le sentiment de l'*amour divin* à l'indifférence de l'âme, à son aversion pour Dieu qui est sa misère, le pardon dissipe la crainte de l'homme naturel, lui inspire la confiance et rallume en lui la vie spirituelle. Le don de Christ est précisément adapté à ce grand dessein. Il ne s'agit pas en Christ de la simple délivrance d'un châtiment positif. Le châtiment même n'est point abrogé; la mort règne encore dans le monde; l'homme mange à la sueur de son visage. Mais le pardon de l'Evangile, s'il n'efface pas les pénalités de la loi, les adapte au dessein du Père des miséricordes qui veut la délivrance de l'homme de la domination du péché. Car la vérité pour l'homme, ce n'est pas l'indépendance, c'est Dieu replacé sur son trône, c'est la branche greffée sur le tronc de l'amour infini et vivifiée par l'esprit d'adoption. Pour amener à ce sentiment

de dépendance, il faut une impression de Dieu en nous qui devienne la racine d'un nouvel être. L'Evangile, en faisant sentir à l'homme l'amour de Dieu pour les pécheurs, en lui offrant l'expiation pour le péché et la miséricorde prête à recevoir tous ceux qui acceptent cette expiation, arrache ainsi l'individualité humaine à son égoïsme et la rend à Celui à qui elle appartient de droit. — On voit qu'une telle conception répond en même temps au reproche que l'on fait au christianisme d'être un système de morale dont l'intérêt serait le pivot.

II

De ce qui précède on peut conclure que *l'Evangile présente le pardon comme moyen et non comme fin.* Un pardon qui ne changerait pas le cœur de l'homme serait pour lui un pardon illusoire. Jésus-Christ révèle un amour au-dessus de toute expression et de toute pensée, en s'abaissant jusqu'à la mort de la croix, et cela afin que nous devenions capables d'aimer Dieu souverainement, de le choisir pour notre héritage à jamais, de dépendre de lui avec une confiance absolue et de soumettre parfaitement notre volonté individuelle à sa volonté. Mais avant que Christ vînt dans le monde, Dieu avait déjà communiqué à l'homme son dessein de le rendre à sa dignité primitive. L'arrêt prononcé contre le serpent précède celui qui a été prononcé contre Adam et Eve. Dans la promesse que la postérité de la femme briserait la tête du séducteur, le premier homme pouvait pressentir que l'amour divin préparait les voies à son retour au bonheur. Comment cette conviction n'aurait-elle pas transformé la nature de ses sentiments envers Dieu? Le pardon ne faisait pas sans doute disparaître le châtiment. Il était nécessaire que le cœur de l'homme sentît par la punition toute l'amertume de la volonté propre, que par la privation d'une partie des bienfaits de Dieu, il fît l'épreuve de sa complète incapacité hors de lui. La sentence était portée contre le péché pour montrer à l'homme que ce que Dieu veut, c'est la destruction de l'amour du moi. Mais en même temps, la première nouvelle d'une rédemption était propre à faire entrer dans le cœur de l'homme de saintes consolations, une confiance joyeuse. La souffrance était devant lui, mais il la savait voulue et mesurée par l'amour. Il sentait qu'il occupait une place dans le cœur de Dieu, et la dépendance de nécessité devait se transformer en une dépendance de choix et de volonté.

Dans cette déclaration primitive de la bonne nouvelle, Erskine trouve d'ailleurs un autre caractère important. Elle a une portée

universelle que l'œuvre de Jésus-Christ devait hautement affirmer. Sa généralité doit remédier à l'individualisme étroit qui a pris dans le cœur de l'homme la place destinée à l'union avec Dieu et avec la famille spirituelle tout entière. De nos jours, on rapporte trop l'Evangile à ce qui est déjà passé ou au salut individuel de chaque croyant. On sépare trop la doctrine du sacrifice de Christ de ses résultats généraux et futurs. L'Evangile est plein de promesses inébranlables qui annoncent le triomphe final du Messie et l'établissement de son règne sur la terre.

III

Si la justification était un acte juridique de Dieu par lequel il imputerait au pécheur la justice de Christ, et si cet acte n'avait aucune existence jusqu'à ce que le pécheur ait cru à l'Evangile, alors la justification ne serait plus reçue par la foi; elle serait accordée en raison de la foi et en deviendrait la récompense. Les hommes ne seraient pas pardonnés et bénis dans l'Evangile, mais à cause de ce qu'ils ont cru à l'Evangile. On est ainsi poussé à considérer la croyance comme méritoire en soi, on en fait un devoir à l'accomplissement duquel Dieu attache sa faveur. Or la Bible donne bien des garanties pour ceux qui s'attendent à lui et se confient en lui, mais une promesse de pardon comme récompense de la foi est une invention humaine. Une justification véritable ne peut être uniquement le pardon, mais un pardon reçu, un pardon inféré et dépendant d'un bienfait plus précieux que ce pardon même. « Quand un pauvre pécheur vient à connaître Dieu comme le véritable ami qui l'a aimé de tout temps, et le mal comme le véritable ennemi qui l'a perdu ; quand il sent que Dieu a droit à la possession de tout son cœur, et que le mal n'est qu'un usurpateur dont le règne est un règne d'injustice, de ténèbres et de désespoir, alors la porte de son cœur s'ouvre, il se réjouit de ce pardon, il se réjouit surtout de ce que, avec cette grâce et par elle, viendra le Roi puissant qui chassera l'usurpateur avec ses ténèbres, son injustice, ses mensonges, et qui amènera le règne bienheureux de la justice. Le croyant n'attend d'autre récompense que le bonheur de posséder en lui ce règne nouveau. Ce qu'il gagne à aimer Dieu, c'est la félicité même de l'aimer et de se savoir aimé de lui. » Ainsi la justification est *le sentiment d'un miséricordieux pardon accordé dans l'expiation*, sentiment qui attire la confiance de l'homme et purifie sa conscience. C'est ainsi que la justification nous est présentée dans l'entretien avec la femme samaritaine et dans la parabole

de l'enfant prodigue. L'invitation à la prière, invitation *adressée à tous*, suppose une oreille attentive qui écoute et un cœur miséricordieux qui veut exaucer. — Il faut remarquer d'ailleurs que l'espérance et la force que l'âme fait reposer, non sur ce qu'elle peut être en elle-même, mais sur *ce que Dieu est*, d'après les promesses et les actes accomplis par l'amour divin, sont bien propres à la retirer d'elle-même pour la porter vers Dieu, c'est-à-dire pour la sanctifier. L'espérance fondée sur le saint amour de Dieu, accessible à tous les enfants des hommes, a ainsi un fondement entièrement hors du moi, un fondement qui demeure malgré les fluctuations du cœur humain. Au contraire, lorsqu'un homme pense qu'il ne peut obtenir la paix avant d'avoir cru, il est presque nécessairement amené à chercher cette paix dans les dispositions de son propre esprit, c'est-à-dire dans l'inconstance. Aussi longtemps que l'on fait dépendre le pardon de la foi et qu'on confond le pardon avec la vie éternelle, il devient également très difficile de presser les avertissements, les préceptes et les exhortations de la Bible pour en démontrer l'obligation. Mais pour qui fonde sa confiance actuelle et son espérance future sur la miséricorde divine *déjà manifestée*, la sanctification apparaît comme un grand privilége. (Voir Esa. II, 9-11.) Le pardon, présenté non comme le but lui-même, mais comme le moyen de parvenir au but, la sainteté, enlève à l'âme toute tendance mercenaire.

IV

Examen de quelques passages relatifs à la justification.

Dans 2 Cor. V, 19, 20, 21, on voit bien que le pardon est un don général et non une faveur particulière à ceux qui croient. Dieu y est représenté comme *réconciliant le monde avec soi*, c'est-à-dire pardonnant à tous les habitants de la terre, qu'ils acceptent ou non la miséricorde qui leur est faite. Mais il est évident que ceux qui ne sentent pas le pardon de Dieu, n'en reçoivent ni la joie ni le bienfait, quoiqu'il leur ait été accordé comme aux autres. — Dans l'Evangile de Jean I, 11 le Sauveur est également considéré comme venu *chez les siens*, mais les siens ne l'ont pas reçu. — Si Act. III, 19, ainsi que Act. X, 40, semblent représenter le pardon comme un don accordé soit à la foi, soit au baptême, il ne faut voir, en réalité, dans la condition posée qu'une *acceptation* de la mission de Jésus, d'une œuvre de miséricorde accomplie envers tous. — Dans Act. XIII, 38, 39, le pardon est déclaré universel, mais la justification est naturellement limitée à ceux qui ajoutent foi à ce don immense, parce qu'eux seuls

peuvent sentir leur conscience purifiée et délivrée du poids du péché. — Le chapitre IV de l'épître aux Romains ne peut s'entendre dans ce sens qu'en justifiant Abraham, Dieu n'aurait qu'acquitté une dette à la foi. De l'immensité de la miséricorde divine, manifestée par les promesses qui lui furent faites, Abraham fut conduit à *inférer sa part* dans la faveur divine et à s'approcher de Dieu avec une *confiance filiale*. Et Dieu déclare que cette confiance filiale est ce qu'il regarde comme la justice de l'homme.

Quant à Act. XVI, 31 : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé » et Jean VI, 47 : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle, » il faut se rappeler encore ici que le salut et la vie éternelle sont tout à fait distincts du pardon, précisément comme un remède diffère de la santé produite par son application. La foi au pardon des péchés par Jésus-Christ est l'acte par lequel on saisit le remède et l'aliment céleste de l'âme; le salut, la sanctification, la vie éternelle ne sont que des noms différents qui désignent la santé spirituelle, la force, le bonheur résultant du remède. « Si tu crois à l'amour de Dieu expiant les péchés du monde, semble dire saint Paul au geôlier de Philippes, tu ne douteras pas de ton pardon personnel; tu sauras que tout pécheur que tu puisses être, tu as un ami tout-puissant qui ne t'abandonnera jamais. » Si la foi personnelle était la base de la confiance, ce serait un fondement bien incertain. Car je ne puis être sûr d'avoir la véritable foi et je ne saurais ensuite tirer quelque force et quelque sainteté de la connaissance que j'ai de ma foi à un fait quelconque. Le fait lui-même peut me consoler et me fortifier, mais de savoir proprement que je crois à ce fait, c'est ce qui ne me console ni ne me fortifie. L'Evangile n'est pas « Celui qui croit sera sauvé, » mais « Dieu a donné son fils en propitiation pour le péché. » Tous ceux qui se reconnaissent pécheurs et qui désirent la délivrance du péché, peuvent alors être consolés, rassurés, fortifiés. — C'est en définitive à Dieu que nous avons à faire et non à tel ou tel système, car on peut avoir une connaissance athée du christianisme si les doctrines ne nous mettent pas en communication avec l'Esprit lui-même.

V

Dans les trois derniers chapitres, l'auteur montre que le développement de la perfection chrétienne consiste *en une sympathie intelligente, volontaire, cordiale et joyeuse avec toute la volonté révélée de Dieu*. Le salut est l'amour du cœur pour Dieu, amour fondé sur ce que Dieu est. Toute croyance qui ne tend pas à faire naître cet

amour, ne saurait conduire au salut. Pour sympathiser avec Dieu, il faut d'abord que nous le connaissions. Une connaissance réelle de Dieu est nécessaire pour produire le véritable amour, c'est-à-dire l'amour capable de rendre le cœur de la créature conforme à la volonté de Dieu. Connaître Dieu, c'est connaître la tendresse et la gratuité de l'amour divin et savoir en même temps que le grand but de cet amour est la destruction du péché. La connaissance de la valeur de la perle est le puissant moyen destiné de Dieu pour nous engager à vendre tout ce que nous avons en vue de la posséder. La connaissance est la vérité dans l'intelligence, la sanctification est la vérité dans les affections et dans la volonté. La vérité est l'instrument qui nous communique la connaissance de la relation véritable entre le Créateur et la créature. C'est surtout par le moyen de la Bible lue avec l'esprit de prière que la lumière se communique à l'âme. Mais sachons par-dessus tout que c'est le Dieu de vérité lui-même qui est le principe d'action! Gardons-nous de séparer Dieu de la Bible et lisons-la dans le secret de sa présence! Prions continuellement pour que *nos idées deviennent des sentiments*, pour que notre théologie et notre orthodoxie deviennent le saint amour et la sainte obéissance que demande l'Evangile! Pour celui qui regarde le pardon de l'Evangile seulement comme une délivrance des peines qu'entraîne le péché, ce pardon peut être accepté sans qu'il le fasse sortir de son égoïsme. Mais si la grâce est considérée comme un don de l'amour infini, comme le saint sacrifice de la miséricorde divine, heurtant à la porte du cœur jusqu'à ce qu'il s'ouvre, alors nul homme ne peut le recevoir et demeurer dans l'amour du moi. La grande difficulté pratique, c'est d'arriver à la *conviction de l'amour de Dieu*. Dieu nous y aide par les épreuves qui nous font sentir notre faiblesse et la nécessité du secours d'en haut. (Jacq. I.) L'affliction doit nous convaincre, avec l'ensemble de la révélation divine, que le pardon des péchés n'est pas la plus grande bénédiction que Dieu présente à l'homme dans l'œuvre de Christ. Le pardon n'est qu'un degré préparatoire à la suprême bénédiction qui est « de devenir le temple de Dieu par l'esprit, étant purifiés de nos iniquités et conservés sans tache devant Dieu par l'amour. » (Eph. II, 22; I, 4; Act. III, 26; Jean III, 17.) Ceux que le pardon de Dieu n'a pas amenés à se nourrir de Dieu et à se réjouir en son amour, se dérobent par cela même à la volonté de Dieu à leur égard. L'heure du jugement venue, ils seront condamnés pour l'avoir repoussée. (Rom. II, 4-6.)

AD. CORREVON.

PRINCE LOUIS DE SOLMS. — APERÇU DE LA SPÉCULATION DE ROTHE [1].

Cette brochure de 89 pages est due à la plume d'un de ces heureux de la terre qui ont perdu depuis longtemps l'habitude d'aborder des sujets aussi ardus. Il ne s'agit de rien moins que d'un aperçu de la spéculation théologique d'après Rothe par le prince de Solms. L'auteur résume en de courts paragraphes toutes les idées principales de l'*Ethique* de Rothe. Cette analyse se termine à la fin du second volume de la seconde édition. La raison pour laquelle cette étude n'a pas été poussée plus loin c'est que, tout en continuant à sympathiser avec Rothe pour ce qui est du but final, le prince de Solms ne se trouvait plus, pour ce qui est des détails, suffisamment d'accord avec lui.

G. NÆNNY [2]. — ELÉMENTS D'INSTRUCTION CHRÉTIENNE

L'ouvrage que nous annonçons, un peu tard, il est vrai, n'est pas un livre de théologie. M. Nänny ne veut pas nous donner une dogmatique; il s'est proposé un tout autre but. Il a compris, comme beaucoup d'hommes de nos jours, les besoins d'une grande partie du public religieux, qui ne se contente plus de recevoir les faits et les idées de la tradition, mais qui veut examiner et connaître. C'est pour satisfaire à ce besoin si réel de notre époque que l'auteur a livré à la publicité les pages dont nous nous occupons. Son ouvrage est le fruit de longues années d'enseignement et d'une étude sérieuse du sujet. Sous forme de monologues, nous y trouvons discutés et étudiés les différents points de la conception religieuse et chrétienne. Toutefois l'auteur veut moins donner son système à lui, que provoquer chez ses lecteurs le désir de systématiser leurs idées religieuses. — Transformer le *sentiment* religieux en *notion* religieuse, voilà, ce me semble, en deux mots, la pensée de l'auteur.

La nature même de cette œuvre et sa forme nous empêchent d'en donner ici une analyse détaillée. Aussi nous bornerons-nous à faire ressortir quelques-unes des idées principales qui y sont émises.

Remarquons d'abord que contrairement à ce qui a lieu dans les

[1] *Uebersicht theologischer Spekulation nach Richard Rothe*, von Ludwig Fürst zu Solms. Wittenberg, Hermann Kölling, 1872.

[2] *Elemente christlicher Lehre* von G. Nänny, Pfarrer der evang. Gemeinde zu Aachen. — Aachen. Verlag von J. A. Mayer. 1872. 2 vol. X, 296 et 290.

exposés de ce genre, l'ouvrage n'est pas divisé en dogmatique et morale. Ces deux disciplines, si dépendantes l'une de l'autre, sont heureusement fondues ensemble. La pensée se déroule ainsi plus systématiquement et arrive peu à peu à former un tout organique.

La première partie de l'ouvrage montre dans l'homme le développement de ce que les Allemands appellent le *Kulturleben*, c'est-à-dire le procès historique au travers duquel marche l'humanité, ou pour citer la définition de l'auteur lui-même (I, 289), « la marche ascendante de l'esprit vers un développement de plus en plus accentué de la conscience de soi. » (*Fortschritt des Geistes in der Bewegung eines allseitigen Bewusstwerdens.*) Ce procès, cela ressort nettement de l'ensemble du système, est dominé par des lois nécessaires, que nous ne connaissons point encore. Le christianisme, en particulier, forme dans la série un point central, un moment qui rassemble tout ce qui est acquis et qui fait naître une nouvelle ère, ou mieux qui forme un nouveau degré de la conscience de soi, dans lequel les rapports entre l'homme et Dieu revêtent une forme plus parfaite.

Nous touchons ici à l'idée centrale de tout le système, à laquelle M. Nänny rattache tous ses développements, et qui revient sans cesse dans le cours de son étude, savoir l'idée de la *conscience de Dieu dans l'homme.* « Nous sentons, dit-il quelque part, que Dieu vit en nous, mais que nous ne vivons pas en lui. » Ces deux sentiments, que nous sommes forcés de considérer comme un des caractères spécifiques de notre nature, ne sont pas volontaires en nous, mais précèdent notre activité. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de favoriser ou d'entraver leur développement. Bien qu'opposés en apparence, ils ne constituent au fond qu'un seul et même fait, considéré sous deux faces différentes. Le sentiment que Dieu vit en moi est ce que j'appellerai la conscience religieuse proprement dite (*Gottesbewusstsein*); le sentiment que je ne vis pas en Dieu, constitue ma conscience morale (*Gewissen*). Ces deux phénomènes, qui sont comme la thèse à l'antithèse, se réunissent dans une synthèse supérieure, la conscience du moi. Ils sont inséparables l'un de l'autre, se développent ou périssent ensemble.

Toutes les manifestations de cette conscience, ainsi considérée, forment la vie religieuse et morale, vie qui doit arriver à la perfection. D'après cela, la religion sera donc « la communion réelle de l'homme avec Dieu dans ses divers degrés de développement dans le temps, en d'autres termes, la vie plus ou moins parfaite de l'homme en Dieu, fondée sur la vie de Dieu dans l'homme. »

C'est sous ce point de vue que sont présentées toutes les idées contenues dans l'ouvrage. Après les notions générales sur l'*homme*, la *religion*, la *conscience*, la *révélation* (dans le sens général et spécial du mot), on trouve des chapitres, du reste fort intéressants, qui traitent *du mariage, de la famille, de l'individu, de l'état, de la monarchie, de la république, de la peine de mort, de la guerre*, etc., tout cela sous les titres généraux de « *des associations,* » — « *de la vie et de la propriété.* » etc. Ce n'est que dans la seconde partie de l'ouvrage, que l'auteur aborde les questions spécifiquement chrétiennes et nous parle *du salut et de la perdition, du Sauveur* et *de l'accomplissement du salut.*

Comme on pouvait s'y attendre d'après les prémisses posées dans la première partie, ces dernières questions sont traitées bien plus au point de vue philosophique que théologique. Partout l'on aperçoit l'influence que la spéculation moderne et la théologie des Schleiermacher et des Rothe ont exercée sur l'auteur.

En tous cas, quel que soit le jugement que l'on porte sur certaines conceptions, entre autres sur la manière dont M. Nänny envisage la personne et l'œuvre du Christ, nul ne lira sans fruit ce livre si bien ordonné. Si l'on ne sort pas complétement satisfait de la lecture de ces pages, l'on doit pourtant y reconnaître une tentative hardie, quelquefois même heureuse, de concilier les faits et les idées du christianisme avec les exigences de la pensée moderne.

PHILOSOPHIE

E. Duhring. — Histoire critique de la philosophie [1].

Le livre que nous annonçons ne tient pas toutes les promesses de son titre; en le lisant, on y trouvera beaucoup de critique, mais peu d'histoire. L'auteur ne s'adresse pas à des débutants pour leur faire connaître les dogmes des philosophes anciens et modernes; supposant ces dogmes connus, il les fait passer au creuset de sa critique pour séparer les parties vieillies de celles qui ont conservé quelque importance et peuvent servir à la construction d'un nouveau système; aussi n'hésite-t-il pas à déclarer que son livre est une philosophie autant

[1] *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.* Von Dr. E. Dühring, Docenten der Philosophie und der Staatswissenschafften an der Berliner Universität. Berlin, 1869, Heimann, Wilhelms-Strasse, 91.

qu'une histoire de la philosophie. C'est là ce que M. Dühring appelle la méthode critique d'écrire l'histoire; il l'élève fort au-dessus de la méthode objective adoptée par les philologues, et de la méthode systématique en faveur chez les hégéliens. S'il est vrai que le passé peut servir à expliquer le présent, le présent à son tour explique mieux encore le passé et nous permet seul de faire revivre avec une force créatrice les idées et les systèmes qui nous sont étrangers. D'autre part, M. Dühring se défend énergiquement de faire sa critique au nom d'un système individuel et s'élève à plusieurs reprises contre l'arbitraire de ces *Privatsystemen* qui ont fait tant de tort à la philosophie. Il s'adressera donc à une demi-douzaine de penseurs de premier rang et leur demandera leur avis sur leurs contemporains et devanciers. De là une constante préoccupation de distinguer les philosophes en penseurs de premier rang et penseurs de second ou de troisième ordre. On pourrait ici demander à l'auteur de quel critère il s'est servi pour opérer ce triage. En pratique on voit bien qu'il prend surtout Kant et Schopenhauer pour guides dans l'appréciation du passé ; mais nulle part il n'indique les motifs de cette préférence [1].

M. Dühring manifeste sa critique soit par l'étendue de ses jugements, soit par ses jugements mêmes. Il use surtout largement du silence, ainsi qu'il en convient lui-même (pag. 9); plusieurs écoles, d'une certaine importance pourtant, ne sont pas même mentionnées, et l'auteur est d'une brièveté extraordinaire sur des philosophes illustres. C'est ainsi qu'il accorde plus de place à l'examen de la *Bestia trionfante* de G. Bruno, qui n'est pourtant pas une œuvre de philosophie pure, qu'à toute la vie et aux systèmes de Schelling.

Dans ses jugements, l'auteur montre une grande sympathie pour les philosophes antérieurs à Socrate, surtout pour Empédocle et l'école d'Elée; et, parmi les modernes, pour les représentants du criticisme. Ses héros sont Locke, Hume, Kant, à condition que l'on s'en tienne à la critique de la raison pure; Voltaire même est traité avec beaucoup de faveur. On peut ajouter à ces noms ceux de Bruno, Descartes, Spinoza, Schopenhauer et Comte, pourvu que l'on distingue soigneusement leurs intentions élevées du système imparfait auquel ils se sont arrêtés.

[1] M. Dühring n'est du reste pas toujours fidèle à sa méthode, il juge aussi quelquefois le présent par le passé, ainsi dans le passage suivant: « Cicéron peut tout au plus servir de pierre de touche pour la solidité du jugement philosophique des modernes; le fait que Herbart considère le *De Officiis* comme encore utile et recommandable, suffit presque à démontrer sa propre incapacité philosophique. »

M. Dühring professe au contraire la plus profonde horreur pour toutes les tendances idéalistes ou mystiques. Il considère le christianisme comme foncièrement hostile à la philosophie, Platon ne trouve grâce à ses yeux que comme artiste; Aristote, Leibnitz, Fichte, Schelling, Hegel, sont jugés avec la dernière sévérité. L'auteur ne se contente pas de leur refuser toute valeur philosophique, il les poursuit jusque dans leur vie privée; il a hérité de Schopenhauer son aversion pour les professeurs de philosophie; Aristote est blâmé d'avoir été le précepteur d'un roi, Leibnitz est représenté comme un vil flatteur de toutes les puissances établies; M. Dühring lui reproche surtout de s'être enrichi, tandis qu'il trouve cela tout naturel chez Hume.

Les conclusions du livre sont d'accord avec ce point de vue critique. L'auteur commence par constater que la philosophie est le terrain sur lequel les conquêtes les plus importantes de l'esprit humain côtoyent les plus dangereuses absurdités. Le progrès a consisté pour l'humanité à distinguer toujours plus nettement le subjectif de l'objectif. Dans les temps actuels, grâce à l'appui que les sciences exactes prêtent à une philosophie purement rationnelle, le scepticisme est le seul refuge des idéalistes et des mystiques. Quand il sera vaincu, la philosophie deviendra elle-même une science exacte se développant d'une manière progressive et régulière. Le changement dans le point de vue philosophique peut se comparer à la transformation qui eut lieu sur un autre terrain quand l'alchimie devint chimie. — En dépit des apparences, l'histoire de la philosophie a une certaine unité; malgré l'isolement où se sont volontairement placés les fondateurs de sectes et leurs disciples, on ne peut dire que chaque philosophe ait recommencé la science sur des bases absolument étrangères aux systèmes de ses prédécesseurs. Un des obstacles les plus graves qui se soient opposés aux progrès de la philosophie, c'est l'incapacité où se sont trouvés la plupart des penseurs d'exprimer leurs vues fondamentales avec la clarté nécessaire et sous une forme assez objective. Il a fallu la sévère critique des successeurs pour dégager les vérités contenues dans tant de systèmes individuels parfaitement arbitraires. Ainsi la philosophie semble avoir pour tâche principale de se critiquer elle-même, mais cette apparence toute négative ne doit tromper personne; le criticisme scientifique des temps modernes doit préparer les bases sur lesquelles la philosophie pourra se constituer organiquement d'une manière durable.

H. Le Coultre.

Dr Henri Romundt[1]. — La science et l'essence des choses.

Les besoins philosophiques si longtemps endormis se réveillent de nouveau, particulièrement en Allemagne. Dans les cercles scientifiques les plus élevés, on commence à s'apercevoir que l'érudition et les sciences positives ne sauraient tenir la place de la philosophie. Après toutes les explications fournies par les sciences positives qui se bornent à dire comment la chose est, le mot de l'énigme reste à trouver.

Les forces mystérieuses auxquelles on aboutit demeurent comme un résidu inexplicable, bien qu'il soit au fond l'essentiel.

Mais, ainsi qu'il arrive toujours quand on a perdu l'habitude de philosopher, les nouveaux besoins qui se font jour sont encore vagues : on ne marche pas d'un pas sûr dans la voie nouvelle qui semble s'ouvrir. La confusion est extrême. Les uns veulent reconstruire la philosophie sur la base d'un des grands systèmes de l'antiquité, sans tenir compte des résultats acquis depuis Kant ; d'autres cherchent à élever un nouveau système sur la base des résultats obtenus par les sciences naturelles.

Le plus pressant c'est d'aborder les grands problèmes qui une fois ou l'autre ne peuvent manquer de se poser à l'esprit de tout homme qui réfléchit : *Quelles sont les limites de la connaissance humaine ? Quelle est la vraie essence des choses ?*

L'auteur, qui paraît appartenir à l'école de Schopenhauer, tout en faisant quelques réserves, cherche à résoudre ces deux problèmes, qui se tiennent de si près. Il adopte les résultats de l'idéalisme moderne : Tout dans l'univers ne serait que représentation ; nous ne connaissons les choses que telles qu'elles nous apparaissent. L'auteur accorde néanmoins l'existence de la *chose en soi*, bien que pour d'autres raisons que Kant. Mettant en rapport le kantisme et l'idéalisme grec, particulièrement la doctrine d'Empédocle qu'il s'attache à restaurer, l'auteur croit retrouver *la chose en soi* dans l'être un des Eléates, tandis que le monde sensible, tout ce qui relève du temps, de l'espace et de la catégorie de la causalité rappelerait la diversité et le multiple. Tout s'expliquerait dans l'univers par les luttes incessantes de l'amour et de la haine. Appliquant son point de vue au darwinisme M. H. Romundt montre que l'hypothèse d'un être unique rend bien mieux compte des phénomènes à expliquer que l'intervention du

[1] *Die menschliche Erkenntniss und das Wesen der Dinge*, von Dr Heinrich Romundt, Privatdocent der Philosophie an der Universität in Basel. Basel H. Georg's Verlagsbuchhandlung, 1872.

simple hasard, escorté d'un nombre infini de millions et de milliards d'années qu'il faut à Darwin et à ses disciples.

La conclusion de l'auteur est la suivante: Tenons-nous-en fermement à la doctrine de Kant : Dans ce monde la chose en soi nous demeurera éternellement inconnue, inconnaissable. Tenons-nous-en donc au dire d'Empédocle: l'expérience, pour autant qu'il nous est permis d'en pénétrer les secrets, se manifeste à nous comme la révélation d'un principe d'unité et de pluralité, d'égoïsme et d'amour.

BIBLIOGRAPHIE

Nous commençons sous cette rubrique l'énumération des ouvrages que nous avons reçus et dont il sera plus ou moins prochainement rendu compte dans la *Revue*.

The philosophy of history in France and Germany, by Robert Flint. W. Blackwood a. s. — Edimburg and London, 1874.

Die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion, von Dr Hase. — Leipzig, 1874.

Vie et travaux de Duncan Mattheson, par rév. John Macpherson. — Genève et Paris, 1874.

L'éducation d'après la Bible, par l'auteur de *A ceux qui souffrent*. — Genève-Paris, 1874.

Erasmus Stellung zur Reformation, von R. Stähelin. Basel, 1873.

De l'autorité ou philosophie du personnalisme, par Dwight H. Olmstead. — Genève, 1874.

L'analyse métaphysique, par J.-E. Alaux. — Paris, 1872.

Evangelical Alliance Conference, 1873. — History, essays, orations, and other documents *of the sixth general conference of the Evangelical alliance held in New-York, october 2-12, 1873.* — Edited by Rev. Philip Schaff. D. D. and Rev. S. Irenæus. Prime, D. D. New-York, Harper and Brothers publishers, Franklin Square, 1874. — Grand in-octavo de 772 pages en deux colonnes.

A Manuel of Christian evidence, *containing, as an antidote to current materialistic tendencies*, particularly as found in the writings of Ernest Renan, an outline of the manifestation of God in the Bible, in Providence, in history, in the Universe, and in the Lord and Saviour Jesus-Christ, by John R. Beard, D. D.

La liberté religieuse en Europe, depuis 1870, par E. de Pressensé, membre de l'assemblée nationale. — Paris, Sandoz et Fischbacher, éditeurs, 1874.

Essais philosophico-théologiques, suivis d'un résumé systématique des doctrines contenues dans l'ouvrage et d'un plan de réorganisation de l'église réformée par D.-S. de Laurières, avec une préface de M. le pasteur Etienne Coquerel. Paris, 1872.

Abrégé de l'histoire des Vaudois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 1871, par J. J. Parander. — Pignerol, 1872. Un petit volume in-12 de 138 pages.

(*A suivre.*)

LA THÉOLOGIE

DES

RÉUNIONS DE L'ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE

A NEW-YORK, EN 1873[1]

Une personne qui me tient de fort près et dont j'ai l'habitude de considérer les simples suggestions comme des ordres, insiste depuis quelque temps déjà pour que je fasse part au public des impressions que j'ai rapportées des séances de l'Alliance évangélique, tenues à New-York dans l'automne de 1873. Cette personne est d'un naturel fort tenace; aussi j'ai beau multiplier et varier les raisons devant me dispenser de me livrer à un travail trop étranger à mes préoccupations ordinaires, elle ne veut entendre à aucune.

J'estime qu'il est déjà trop tard pour publier un pareil travail sur des réunions oubliées depuis longtemps. — Sans doute, reprend cette personne, le moment est bien passé de nous entretenir des simples bagatelles de la porte. Mais nous avons la naïveté de croire que vous auriez peut-être autre chose à nous dire. Et puis, ne vous êtes-vous pas chargé vous-même de m'apprendre que les rapports officiels n'ont été publiés qu'hier, un gros volume, dit-on? De sorte que bien loin d'être passé, le bon moment pour une étude approfondie serait à peine venu.

[1] *Evangelical Alliance conference, 1873.* History, essays, orations, and other documents of the sixth general conference of the Evangelical alliance held in New-York, october 2-12, 1873. Edited by Rev. Philip Schaff, D. D. and Rev. S. Irenæus Prime, D. D. Un fort volume, grand in-octavo de 773 pages sur deux colonnes. New-York, Harper and Brothers publishers, Franklin Square, 1874.

Mais tant de journaux ont déjà parlé de ces réunions que c'est à peine si je trouverais quelque chose à glaner dans cette riche moisson. — Votre excuse est-elle bien sérieuse ? Pour ma part, j'ai assez de tous ces récits qui, quand il ne tombent pas dans le lieu commun, n'ont rien à faire avec le but de la réunion ; je n'ai su trouver aucune idée vraiment nouvelle, caractéristique dans les articles de nos divers journaux. N'auriez-vous donc traversé l'Atlantique que pour aller reconnaître le *Far-West,* sans oublier le pèlerinage de rigueur au Niagara, visiter les divers établissements hospitaliers de New-York et couronner le tout par cette course à Washington qui aurait fait un assez joli fiasco, au dire de certains malins qui y étaient ? Grant vous aurait reçus avec une simplicité plus que républicaine, — je ne sais pas au juste s'il avait les mains dans les poches, — s'acquittant de sa corvée d'un air singulièrement ennuyé qui semblait dire, sur un ton plus accusé que je ne puis le marquer : Mais que me veulent donc ces gens-là ? Vous conviendrez que, quel que soit l'éclat de tous ces cadres plus ou moins brillants, il ne valait pas la peine, y ajouteriez-vous même la bruyante réception des étudiants de Princeton, de faire traverser l'Atlantique pour si peu de chose par les hommes les plus connus du protestantisme européen. Vous pouviez aussi bien rester chez vous ; vous seriez au moins trois de plus.

Aussi en lisant toutes ces descriptions, sans contester leur valeur relative, je n'ai pu m'empêcher de m'écrier : Est-ce donc là ce que vous admirez ? Evidemment la crème fouettée et le lieu commun n'ont pas fait défaut. Mais je tiendrais à savoir enfin si là-dessous il y avait, oui ou non, quelque chose de substantiel à mettre sous la dent. Voyons, quel était l'objet de la plus haute valeur, le tableau lui-même ou le cadre ? — Vous êtes bien sévère. — Non, je suis tout simplement juste. Non-seulement il ne valait pas la peine de se déranger pour si peu, si les réunions de l'Alliance n'ont été que ce qu'on en a dit, mais encore elles seraient un triste symptôme de l'état du protestantisme dans les graves circonstances du moment. Vous ne pouvez vous être bornés à vous promener, à jouir des

honneurs d'une hospitalité républicaine éclipsant celle des princes, à conjuguer dans tous les temps, à tous les modes et à toutes les personnes certain verbe bien connu, sauf, quand l'enthousiasme atteignait son apogée, à vous briser sur la tête les encensoirs des deux mondes. Vous étiez des hommes sérieux, pas les premiers venus même ; vous devez donc avoir eu quelque chose à vous dire : j'avoue que jusqu'ici je n'ai pas réussi à m'en apercevoir. Je me trompe cependant, j'ai saisi quelque part au passage, la remarque suivante d'un d'entre vous ; vous êtes mieux placé que personne pour en apprécier la profondeur. Ce délégué écrivait donc à son journal qu'il ne fallait pas s'étonner de voir la séparation de l'église et de l'état réussir si bien en Amérique : c'était en effet, ajoutait-il, un pays neuf, dans lequel on n'avait jamais connu les institutions de la vieille Europe. Vous voilà bien récompensé d'avoir établi, un peu longuement dans votre *Histoire des Etats-Unis*, que la théocratie calviniste a été plus sévèrement organisée dans la Nouvelle-Angleterre qu'à Genève ! Et si ceux qui étaient chargés de tenir les journaux au courant ont si bien observé, qu'auront donc fait les autres ? Vraiment, la plupart d'entre vous auraient-ils passé quelques semaines en Amérique sans se douter de ce qui la distingue profondément de l'Europe sous le rapport théologique et ecclésiastique ? Et vous formiez un congrès appelé, d'après le programme, à aborder les plus graves problèmes ecclésiastiques, théologiques et philosophiques du moment ! Autant valait-il aller à Rome et en revenir sans avoir vu l'infaillible ; au moins n'était-ce pas si loin, et vous auriez évité le mal de mer.

— Votre généralisation laisse peut-être quelque chose à désirer. C'est aller bien vite en besogne que de conclure de la simple lettre d'un correspondant en voyage que plusieurs hommes distingués du protestantisme européen ont pu visiter l'Amérique sans en rapporter autre chose que des souvenirs bruyants et d'ingénieux ustensiles (Yankee notions), destinés à faciliter les opérations culinaires des ménagères européennes.

— Eh bien, fournissez-donc vos preuves ! voilà des mois que je les attends en vain ! Que vous êtes-vous dit ? Qu'avez-vous appris des Américains ? Qu'ont-ils appris de vous ? Vous con-

viendrez bien que c'était là le point capital ; si vous n'y avez pas songé vous vous êtes dérangés pour peu de chose.

— De sorte que vous ne me demanderiez rien moins qu'une analyse, un compte rendu des principales questions traitées dans les séances de l'Alliance?

— Rien de moins en effet : il est grand temps d'en venir à cette pièce de résistance, si toutefois il y en a eu une, car jusqu'à présent le public européen ne s'en est pas douté. C'est une œuvre de charité que je vous somme de faire en faveur de vos confrères.

— Mais je n'ai nulle qualité pour l'entreprendre ; j'étais là sans caractère officiel, ne représentant rien, ni personne.

— Excellente condition pour être impartial; ce n'est pas la vérité officielle qu'on vous demande, mais la vérité vraie, assez différente de l'autre, comme bien vous savez ! Tenez : faut-il vous parler net ? Si vous vous refusez plus longtemps à faire le travail que je vous demande, je saurai à quoi m'en tenir : ce sera confesser qu'il n'en valait pas la peine. Nul ne l'ignore, vous êtes un démocrate des plus avancés ; craindriez-vous peut-être d'avoir à nous confesser que tout ne va pas au mieux dans ce pays de vos prédilections? Après avoir été l'idéal de votre jeunesse, n'aurait-il peut-être pas entièrement répondu, dans une seconde visite, à l'attente de l'homme mûr? Personne mieux que vous ne peut nous dire si les Etats-Unis ont gagné ou perdu, pour ce qui est de l'essentiel, pendant ces vingt dernières années Il serait vraiment par trop curieux de voir votre plume s'esquiver, soulever des nuages diplomatiques, à la perspective d'un conflit entre vos sympathies et votre esprit critique. L'indépendance aurait donc des limites qu'il lui serait interdit de franchir ? Je le conçois, on a là-bas plus ou moins de connaissances, d'amis même ; le moyen, je vous prie, d'aller dire à ces fiers démocrates qu'ils ne sont pas à tous égards le peuple modèle, surtout quand ils vous ont si admirablement accueillis ! Et toutefois, je ne puis prendre sur moi de vous ranger parmi ces hommes qui estiment que le meilleur moyen de témoigner aux gens sa reconnaissance, c'est de leur taire les

vérités qu'il leur importerait le plus de connaître. J'attends que vous vouliez bien vous classer vous-même.

— Puisque vous le prenez par ce bout-là, répondis-je, je chercherai à faire quelque chose, à une condition toutefois, c'est que vous me trouverez préalablement un journal suffisamment indépendant pour me laisser tout dire sous ma propre responsabilité.

— Plaisantez-vous? Les raisons précédentes ne valaient pas grand chose, mais ce dernier prétexte fait encore plus triste figure. Quel besoin ai-je de vous chercher un journal que vous savez à merveille être introuvable? Ils ne laissent passer que ce qui porte l'estampille d'un parti, au risque de s'étioler tous à l'ombre de leur clocher. N'avez-vous pas votre *Revue?* Je devine ce que vous allez me répondre ; elle est trop spéciale, votre programme vous interdit d'aborder des sujets dont on doit nécessairement parler quand il s'agit de l'Amérique. Vous ne sauriez quitter les régions sereines de la haute science pour vous mêler aux bruyantes querelles des partis. Mais d'abord vous avez dernièrement élargi votre cadre; ensuite vous nous servez ordinairement des morceaux assez durs à digérer, vous le tout premier; je vous garantis que vos lecteurs, d'ailleurs fort sérieux, vous passeront pour une fois un peu de variété et même d'agrément, s'il y a lieu. Faites-leur l'honneur de croire qu'ils sont de force à entendre la vérité sur tous les sujets.

Pris par mon faible j'avais fléchi un instant. Il n'était plus possible de revenir en arrière avec un antagoniste si raide, prêt à profiter de tous les avantages. Et voilà comment, à mon corps défendant, j'ai été conduit à recueillir, moi aussi, mes souvenirs et mes impressions. Il va sans dire que c'est ici une dérogation à nos usages qui ne saurait servir de précédent. Les questions ordinairement interdites à notre Revue seront du reste prises à une hauteur telle que nul ne pourra, je l'espère, se formaliser de la solution qu'elles recevront.

I

Le côté extérieur de ces réunions de l'Alliance évangélique à New-York a été trop important et trop caractéristique pour ne pas en dire un mot au début. Le comité directeur, fidèle à l'esprit américain, grand amateur de statistique, a du reste singulièrement facilité cette partie de notre tâche. Les premiers préparatifs de cette sixième réunion générale remontent à 1868 : il n'a pas fallu moins de trois ans pour se remettre du choc de la guerre qui a fait manquer les conférences de 1870. Il paraît que l'enthousiasme a été difficile à réchauffer, en Europe surtout. Le nombre des délégués, tant européens qu'américains, ne s'est pas moins élevé à cinq cent seize personnes, représentant toutes les églises évangéliques, la totalité des pays chrétiens et quelques contrées païennes. Comme la plupart des délégués étrangers étaient défrayés en tout ou en partie par le comité américain, les dépenses ont été fort considérables. Non-seulement les étrangers qui l'ont voulu ont pu trouver l'hospitalité la plus large dans les familles de New-York, mais le comité, pendant toute la durée des réunions, s'est chargé de fournir entre les séances un copieux déjeûné à environ huit cents personnes par jour. Ce serait aller trop loin que de dire que l'ordre le plus parfait n'a cessé de régner à ces fameux repas ; mais s'il avait été possible de faire abstraction de la variété et du progrès de l'art culinaire pour ne songer qu'à la quantité, on aurait pu se croire à quelque festin homérique [1]. Des Amé-

[1] Les Américains ont su faire largement les choses jusqu'au bout. A peine la nouvelle de la terrible catastrophe qui assombrira toujours le souvenir de ces grandes fêtes était-elle parvenue aux Etats-Unis que, spontanément et sans attendre aucun appel d'Europe, on se mettait en mesure de pourvoir à l'avenir temporel des familles des victimes. Environ 100000 fr. doivent avoir été recueillis en Amérique pour les trois veuves et les enfants des délégués qui ont péri dans le naufrage de la *Ville du Hâvre*. — Les souscriptions pour les frais des conférences de 1873 se sont élevées à environ 150000 fr. Tous frais payés, il est resté en caisse environ 45000 fr. Ce résultat est dû, en bonne partie, aux compagnies des *steamers* qui ont accordé des prix de faveur.

ricains étrangers à New-York, jaloux de l'honneur de leur pays, ont prétendu toutefois que le comité aurait pu prendre des arrangements plus confortables ; mais les organisateurs auraient trop attendu pour quitter leurs lacs et autres lieux de villégiature. Ce qui les excuse, peut-être, c'est qu'ils étaient loin de compter sur un pareil concours du public.

En effet jusqu'au moment de l'ouverture, on se demandait à New-York si on ne marchait pas à la rencontre d'un fiasco colossal. Cette crainte tenait à ce que le caractère en lui-même indécis de l'Alliance n'était pas compris ; et puis aux Etats-Unis une œuvre religieuse pour réussir a besoin du concours d'une église particulière. On ne savait donc trop comment tournerait une entreprise qui prétendait s'établir sur les frontières de toutes les dénominations, sans appartenir essentiellement à aucune d'elles. Enfin, comment ne pas se préoccuper des conflits devant nécessairement naître de la rencontre d'éléments si hétérogènes, pour peu que chacun voulût être franc et sincère?

Ces craintes se sont dissipées dès la première séance. La foule a été énorme ; c'était une vraie cohue. Le docteur Adams, chargé de souhaiter la bienvenue tout spécialement aux Européens, auxquels les Américains ouvraient cordialement leur pays, leurs églises, leurs chaires et leurs foyers domestiques, a heureusement signalé les liens étroits qui rattachaient ces hommes venus de si loin à ceux qui leur faisaient un accueil empressé. Rappelant que les défenseurs de presque toutes les grandes causes battues dans les divers pays de l'Europe avaient dû s'enfuir en Amérique, l'orateur a engagé les invités à voir par eux-mêmes si la bonne semence avait porté ses fruits. « On pourrait croire en vérité que ce n'est pas nous qui vous souhaitons la bienvenue sur ces rivages ; ne respirons-nous pas en quelque sorte l'esprit de ces martyrs, de ces héros du passé, nos ancêtres communs? Il me semble les entendre nous invitant à jouir fraternellement, les uns et les autres, des fruits magnifiques de leur foi, de leurs prières, de leurs souffrances : une religion libre, une Bible libre, une église libre, des écoles libres, une presse libre, des âmes libres. Tel

est le bel héritage que le passé nous a légué ; les semailles ont eu lieu au delà des mers, dans l'Ancien monde : nous voici réunis sur les rivages du Nouveau pour recueillir la moisson, compensation de tant de travail et de souffrances. »

En insistant sur les liens incontestables qui réunissent en un seul corps tous les vrais chrétiens, l'orateur a parlé d'un certain point haut élevé dans l'atmosphère où tous les bruits discordants de la terre se fondraient en une harmonie parfaite. « C'est là plus qu'une simple vision poétique, a-t-il ajouté. Il est certain qu'une fois admis dans la communion de Christ, nous nous rencontrerons tous dans un lieu céleste, alors que Dieu réunira en Christ tant ce qui est aux cieux que ce qui est sur la terre en lui-même. »

Mais il a fallu bientôt descendre de ces hauteurs. C'est peut-être parce qu'on s'y était élevé un instant que l'on a pu, d'abord après, plier sans trop de peine devant une bourrasque qui montait de la terre. Un certain orage qu'on voyait poindre à l'horizon a éclaté avant même d'avoir eu le temps de se former. On se demandait de quel œil les Allemands et les Français allaient se regarder ; des démarches déplacées avaient déjà risqué de retenir ces derniers au moment de l'embarquement. Une parole inconsidérée, habilement retenue, a dès le début tout arrangé. Les battus ont payé l'amende et ceux qui auraient dû faire des excuses se sont donné des airs de générosité et de magnanimité. Tandis que cette scène, moins sérieuse que le fameux baiser Lamourette, provoquait les applaudissements frénétiques de l'auditoire qui s'imaginait naïvement assister à la réconciliation de la France et de l'Allemagne, quelques Américains plus délicats déploraient le rôle piteux infligé à des gens qu'il aurait fallu avec le soin le plus minutieux se garder de mettre en scène. Mais que voulez-vous? En Amérique plus que partout ailleurs, dans ces cas-là les claquements de main les mieux nourris ont toujours le dessus.

Il faut que ceux qui croient avoir d'excellentes raisons pour être démocrates se le disent bien : les grands concours de peuple ne sont nullement le milieu convenable pour traiter des questions sérieuses et profondes. Cette invasion, cette prise

d'assaut des séances par la foule caractérise et explique la nature de ces réunions. Elles ont fort bien réussi, si vous le voulez, mais quand il s'agit de se rendre compte de ce succès, on voit qu'il consiste, pour la presque totalité des assistants, un peu trop exclusivement dans le fait qu'il y avait énormément de monde. Dès le premier jour les réunions sont devenues un événement à sensation: on n'avait pas vu pareille agitation à New-York depuis les scènes de la guerre civile. Quand il a été manifeste que l'affaire réussissait, tout le monde a voulu en être. Les plus froids ont fait du zèle ; les sociétés de chemins de fer, qui d'abord avaient fait la sourde oreille, quand il s'agissait de donner des facilités de voyage aux étrangers, ont rivalisé d'empressement pour offrir les plus généreux arrangements. C'est ainsi que les choses se passent dans un pays où l'opinion publique est la puissance dominante: bien des personnes se décident à grossir le courant alors qu'*in petto* elles aimeraient autant le voir à sec. « Tant que la majorité est douteuse, dit Tocqueville, on parle ; mais dès qu'elle s'est irrévocablement prononcée, chacun se tait ; et amis comme ennemis semblent alors s'attacher de concert à son char. »

Cette démocratie a pourtant sa physionomie particulière. Bien loin d'être niveleuse et égalitaire comme celle d'Europe, elle laisse percer les instincts aristocratiques qui caractérisent à un haut degré la race anglo-saxonne. C'est ainsi qu'on a organisé les séances en nommant une foule de présidents, de vice-présidents, flanqués d'un bataillon de secrétaires de trois différentes espèces. En tout ceci il s'agissait uniquement de conférer certains honneurs à quelques hommes et aux contrées ou aux églises qu'ils représentaient ; car la plupart ne devaient nullement fonctionner. Il paraît qu'en terre anglo-saxonne ces petites distinctions-là sont prises fort au sérieux. En effet, à notre grande surprise, dans une autre séance, on a fait nommer une nouvelle fournée de ces dignitaires honorifiques, qui ne devaient pas plus fonctionner que les premiers.

Et cependant dans cette démocratie foncièrement aristocratique, on fait bien tout pour le peuple et par le peuple. Les orateurs, par exemple, trouvent le moyen d'être populaires, popu-

laciers même, dirais-je, si ce mot n'était trop fort pour désigner cet étrange mélange de sérieux et de bouffonnerie particulier à la littérature anglo-saxonne. La quantité de gros sel que peut ingurgiter un auditoire américain à se désopiler la rate est vraiment énorme! Sans parler des Allemands, en entendant les Français, on sentait que ces messieurs, venant d'un pays doté d'une académie et habitués à respecter les divers ordres en fait de littérature, ne possédaient pas l'art de passer sans transition du plaisant au sévère, du comique au tragique. Le puritanisme inflexible prenait sa revanche dans les séances du dimanche. Il ne s'agissait pas de rire ni de plaisanter ces jours-là. L'auditoire, peu fait à la consigne, avait de la peine à retenir des applaudissements qui se trahissaient par un frémissement général bien sensible. Sans contredit, moins de raideur le dimanche, et plus de tenue dans la semaine, auraient donné une résultante plus en accord avec les sentiments humains; mais alors nous n'aurions plus été en Amérique et la couleur locale aurait fait défaut.

Il convient d'en prendre son parti: populaire, profond et délicat sont des idées trop souvent incompatibles. La consommation de lieux communs qui s'est faite pendant ces neuf jours est vraiment inappréciable. Et il n'y a pas à tergiverser; la critique ne saurait rien trouver à mordre; ils aiment cela en Amérique; les auditoires ont été sans cesse en augmentant, à telles enseignes que dans la soirée des adieux on se trouvait en face de salles de trois, de quatre à cinq mille auditeurs attentifs, regrettant que les séances fussent déjà terminées.

Tels sont quelques-uns des traits de la démocratie religieuse. Il faut que les mystiques qui apprécient avant tout le calme et le recueillement; les penseurs qui recherchent la profondeur et le nouveau; les délicats qui ne sont jamais contents de rien, en prennent leur parti; c'est à prendre ou à laisser. Il ne faut pas viser trop haut dès qu'on veut atteindre la multitude; *mutatis mutandis*, j'imagine que les choses devaient se passer un peu de même dans les assemblées populaires d'Israël et parmi les troupes de croisés marchant au triomphe du saint sépulcre. Et cependant l'Amérique, cette terre classique de la

séparation de l'église et de l'état, est bien le seul pays protestant du monde, à l'heure qu'il est, où des réunions évangéliques pouvaient à ce point avoir un caractère populaire et national. La religion n'a rompu avec l'état et le gouvernement que pour contracter une alliance plus étroite avec la société. Tocqueville, qui avait été frappé de ce fait, a voulu en trouver la cause. « Les pouvoirs et la société sont, dit-il, tous plus ou moins fugitifs, ainsi que nos années sur la terre, ils se succèdent avec rapidité comme les divers soins de la vie ; et l'on n'a jamais vu de gouvernement qui se soit appuyé sur une disposition invariable du cœur humain, ni qui ait pu se fonder sur un intérêt immortel. »

« Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du monde, elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut se reposer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune et tombe souvent avec les passions d'un jour qui les soutiennent. »

« En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir... »

« A mesure qu'une nation prend un état social démocratique et qu'on voit les sociétés pencher vers la république, il devient de plus en plus dangereux d'unir la religion à l'autorité; car les temps approchent (1837) où la puissance va passer de main en main, où les théories politiques se succéderont, où les hommes, les lois, les constitutions elles-mêmes, disparaîtront ou se modifieront chaque jour, et cela non durant un temps mais sans cesse. L'agitation et l'instabilité tiennent à la nature des républiques démocratiques, comme l'immobilité et le sommeil forment la loi des monarchies absolues. »

« Si les Américains, qui changent le chef de l'état tous les

quatre ans, qui, tous les deux ans, font choix de nouveaux législateurs, et remplacent les administrateurs provinciaux chaque année ; si les Américains, qui ont livré le monde politique aux essais des novateurs, n'avaient point placé leur religion quelque part en dehors de lui, à quoi pourrait-elle se tenir dans le flux et reflux des opinions humaines? Au milieu de la lutte des partis, où serait le respect qui lui est dû? que deviendrait son immortalité quand tout périrait autour d'elle ? »

« Les prêtres américains ont aperçu cette vérité avant toutes les autres, et ils y conforment leur conduite. Ils ont vu qu'il fallait renoncer à l'influence religieuse, s'ils voulaient acquérir une puissance politique ; et ils ont préféré perdre l'appui du pouvoir que partager ses vicissitudes. »

« En Amérique, la religion est peut-être moins puissante qu'elle ne l'a été dans certains temps et chez certains peuples, mais son influence est plus durable. Elle s'est réduite à ses propres forces, que nul ne saurait lui enlever. Elle n'agit que dans un cercle unique, mais elle le parcourt tout entier et y domine sans efforts. »

« En Europe, le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts : coupez les liens qui le retiennent, et il se relève. »

« J'ignore ce qu'il faudrait faire pour rendre au christianisme d'Europe l'énergie de la jeunesse. Dieu seul le pourrait ; mais du moins il dépend des hommes de laisser à la foi l'usage de toutes les forces qu'elle conserve encore. »

Il va de soi qu'il ne pouvait guère être question de débattre des problèmes sérieux devant les multitudes qui ont envahi les nombreux et vastes locaux destinés aux réunions. Aussi s'est-on généralement borné à entendre divers rapports sur le même sujet. Et, comme il n'y a pas eu de séances privées, exclusivement consacrées aux membres de l'Alliance, l'échange d'idées entre des représentants de mondes ecclésiastiques et théologiques si divers a manqué presque entièrement. Bien loin de faire des connaissances nouvelles, on avait toute la

peine du monde à retrouver les anciennes. La confusion était telle qu'un des hommes les plus intelligents de New-York, après avoir d'ailleurs entendu un des orateurs les plus connus du protestantisme de langue française, demandait s'il n'était pas un vieux catholique. Comme ces rapports étaient fort nombreux et lus aux mêmes heures, il était impossible de faire un choix systématique et intelligent. Il a donc été possible de prendre part à ces grandes réunions sans se rendre réellement compte des tendances et de l'esprit qui les ont caractérisées. Aussi, en parcourant aujourd'hui le volume publié par le comité, fait-on des découvertes auxquelles on ne s'attendait guère. Comme il y avait foule et toujours foule, quelle que fût la réunion, toute perspective faisait défaut. Huit divisions principales (*état religieux des divers pays chrétiens ; union chrétienne ; le christianisme et ses adversaires ; la vie chrétienne ; le catholicisme et le protestantisme ; le christianisme et le gouvernement civil ; les missions intérieures et extérieures ; le christianisme et les réformes sociales*) contenant un grand nombre de sections, offrent au lecteur une grande variété de sujets. Il y a un peu de tout : on y discute les plus hautes prétentions de l'idéalisme philosophique à côté des mesures à prendre pour la protection des animaux, sans négliger les questions sociales les plus ardues.

II

La profession de foi de l'Alliance serait un fil conducteur peu sûr pour découvrir l'esprit théologique et religieux qui a régné dans ces conférences. On sait que par son article sur l'institution divine du ministère et la perpétuité des sacrements, elle a exclu du même coup les plus sectaires et les moins sectaires de tous les protestants, les darbistes et les quakers, les représentants les plus extrêmes du légalisme judaïque et les hérauts du spiritualisme chrétien. L'étroitesse excessive des baptistes américains n'a pas permis de placer la célébration de la cène en commun dans le programme des réunions de l'Alliance. Plusieurs pasteurs appar-

tenant à des dénominations différentes, et parmi eux des épiscopaux, ont cependant communié ensemble dans une église presbytérienne. De là grand scandale chez les épiscopaux de la haute église soit en Angleterre, soit en Amérique. Ces ridicules protestations de l'esprit sectaire ne mériteraient nullement les honneurs d'une mention, si elles n'avaient provoqué la formation d'une nouvelle église épiscopale. L'évêque Cummins qui, pendant tout le cours des séances, s'était montré avant tout chrétien, en fraternisant largement avec les représentants des autres églises, n'a pu supporter les censures que cette belle conduite lui a values de la part de ses supérieurs ecclésiastiques. Il a donc fondé, avec quelques personnes partageant son opinion, une église épiscopale avant tout évangélique, repoussant tout esprit sectaire, toute prétention sacerdotale et magique. D'après l'évêque Cummins, le germe de tous les maux de l'église épiscopale réside dans le principe sacerdotal ; jusqu'à ce qu'il ait été franchement expulsé par une réforme radicale de la liturgie, il ne saurait être question d'une amélioration sérieuse dans le sein de cette église. Plusieurs congrégations se rattachent déjà à la réforme évangélique inaugurée par l'évêque Cummins. On en compte cinq dans l'Illinois, quatre dans l'état de New-York, autant dans la Pensylvanie. Il n'y a pas encore une année que cette dissidence est formée et elle a cependant environ vingt églises et quarante pasteurs. Le mouvement réformiste paraît vouloir franchir les limites des Etats-Unis. On parle déjà de sept paroisses dans le Canada. Aux dernières nouvelles, une congrégation entière de quatre cents personnes, un doyen anglican à leur tête, venait de se joindre à cette réforme. Sous le coup de ces circonstances et de la réaction qui se fait en Angleterre, la convention épiscopale siégeant à New-York l'automne dernier vient de prendre des mesures pour arrêter l'envahissement du ritualisme. Ce fait est d'autant plus remarquable que jusqu'à présent cette assemblée avait toujours été dominée par le parti de la haute église. Les modérés d'entre les hommes de ce dernier parti seraient ainsi moralement engagés à résister au ritualisme. Les personnes qui sympathisent avec le mouvement épiscopal dis-

sident, tout en étant restées dans la grande église, parlent déjà du moment où les réformistes pourront rentrer, parce qu'il aura été fait droit à leurs vœux. Mais, si comme l'affirme l'évêque dissident Cummins, il s'agit avant tout d'arracher les germes de sacerdotalisme en réformant la liturgie, il est probable que les optimistes seront encore longtemps à attendre.

Faute d'avoir établi la distinction capitale entre le christianisme et la théologie, déjà hautement proclamée vers cette époque par l'église libre du canton de Vaud et plus tard, par l'union des églises libres de France, la profession de foi de l'Alliance, malgré ses intentions libérales, appartient à la période du Réveil antérieure à la manifestation des besoins théologiques nouveaux en Angleterre et dans les pays de langue française.

Les rapports abordant des sujets spécialement théologiques et religieux ne sauraient non plus faire connaître l'esprit dominant. Il est impossible en effet de voir autre chose qu'une opinion exclusivement individuelle dans l'assertion du doyen des théologiens américains, le docteur Charles Hodge, affirmant, à propos de l'unité de l'église, què tous les vrais chrétiens adoptent les décisions des six premiers conciles. Il a été répondu à ce professeur de Princeton s'égarant dans les rangs du catholicisme protestant, comme un vulgaire ritualiste et cela malgré son ultra-calvinisme, qu'il oubliait les traditions libérales des puritains et que les protestants ne sont pas plus tenus d'accepter les premiers conciles que celui du Vatican. Au fait, la question théologique proprement dite n'a pas été abordée de front ; ce n'est qu'incidemment, en tirant les conclusions du langage tenu à l'égard des adversaires du christianisme, et en voyant de quel point de vue les questions diverses ont été traitées, que l'on arrive à saisir l'esprit dominant, à surprendre la théologie, ou mieux les diverses tendances qui, d'une manière consciente ou non, se sont manifestées à New-York. En somme, ces réunions de l'Alliance n'ont pas représenté trop mal l'état actuel du protestantisme évangélique dans les deux mondes. Le fond du tableau n'était autre que ce supranaturisme terne, grisâtre, ignorant la vraie nature de la religion, aussi étranger à l'essence intime

du christianisme que ce pauvre rationalisme vulgaire qu'il est de mode de honnir, bien qu'il ne soit guère plus coupable que son aîné. La plupart des rapporteurs et des orateurs partaient bien de la supposition que la Bible est un recueil de doctrines et de recettes morales, ecclésiastiques, liturgiques, que chaque protestant est appelé à commenter de son mieux et dont chacun estime avoir dans sa confession de foi un abrégé, exact, complet, pour l'essentiel orthodoxe. Cette erreur fondamentale, qui explique à la fois l'unité et les divisions ecclésiastiques et dogmatiques du protestantisme, était au point de vue formel, ce qui constituait l'air de famille le plus caractéristique. Tous ces hommes partaient également de l'hypothèse supranaturaliste et nullement orthodoxe qui veut que l'on aille de la Bible au christianisme et non de Christ à l'Ecriture.

Sur ce fond fuyant, on a vu défiler les diverses tendances plus ou moins accusées, — espèces diverses d'un seul et même genre, — qui constituent l'évangélisme protestant du moment. Tout y était : les écoles ultra-dogmatiques et autoritaires qui confinent au catholicisme, ces Anglais zélés, ardents, pratiques, pieux, mais entièrement étrangers à la théologie dont ils ne comprennent pas le premier mot : les latitudinaires abondaient : les mystiques par contre qui, sous prétexte qu'il n'y a point de science théologique, se livrent à des fantaisies qui ne respectent ni la raison ni le bon sens, étaient bien clair-semés ; une bonne portion de l'assemblée était formée d'éclectiques, de syncrétistes, bonnes gens au demeurant, au cœur droit, à l'esprit ouvert, sinon très fort, ni particulièrement profond. Errant sur les confins des diverses écoles, un pied dans l'une, l'autre dans l'autre, la tête et le cœur obéissant à des impulsions fort différentes, ces hommes se seraient trouvés dans un grand embarras si vous leur aviez demandé d'où ils venaient et où ils allaient. Les novateurs faisaient-ils entièrement défaut? N'y avait-il donc pas là des hommes qui, arrivés pour leur compte à une conception nouvelle du christianisme, estiment qu'elle doit aboutir à un renouvellement de la théologie et de l'église? Il serait prématuré de répondre à cette question sur laquelle nous reviendrons plus tard, après

avoir fourni les données indispensables pour la résoudre avec connaissance de cause. Disons seulement que dans ce grand nombre de rapports ou de discours tous animés du même souffle, il arrivait parfois de remarquer un paragraphe, de saisir au vol une phrase incidente, un mot significatif que vous auriez voulu retenir, désireux d'en demander compte à celui qui l'avait prononcé, pour vous assurer s'il y attachait exactement le même sens que vous. Ces accents-là ne détonnaient pas précisément, car ils passaient inaperçus pour la foule, mais ils révélaient à une oreille exercée que deux conceptions de la religion, du christianisme, pouvaient bien se trouver là en présence, à l'insu de tout le monde. C'est sur ces points délicats qu'auraient dû porter les débats les plus caractéristiques, les plus utiles, dût l'harmonie générale des réunions en être tant soit peu compromise. Mais personne ne s'y est hasardé : la présence de la foule, qui ne comprend rien aux nuances, a rendu tout le monde discret et prudent. On n'a eu tout simplement que ce qu'on voulait : une manifestation du protestantisme évangélique, au sens tout à fait général du mot, plus bruyante qu'utile, moins intense qu'étendue.

Il va sans dire que les Européens n'ont pas été des derniers à faire entendre de ces accents qui trahissent des préoccupations nouvelles, un souffle nouveau. M. Ernest Naville, qui avait envoyé à New-York un discours sur *les rapports du christianisme et de la philosophie,* serait sans doute peu flatté de se voir placé à la tête de cette phalange d'esprits inquiets, prêts à rompre avec les bonnes traditions consacrées par les siècles, pour aller chercher dans les brouillards, des terres nouvelles fort problématiques. Le moyen cependant de ne pas classer l'habile orateur sur les confins des deux tendances, en lui entendant faire des aveux comme les suivants : « On part souvent de l'idée que les pères de l'église et les scolastiques ont organisé définitivement la science chrétienne, et que proclamer l'alliance de l'Evangile et de la philosophie, c'est vouloir faire rétrogader l'esprit humain et le ramener au moyen âge. Rien, à mon sens, n'est plus éloigné de la vérité. Le ciel me préserve de méconnaître l'importance et la valeur des tra-

vaux des saint Augustin, des saint Thomas..... Mais ces grands hommes sont loin d'avoir épuisé la source inépuisable de l'enseignement évangélique. On les accuse d'avoir été trop chrétiens pour des philosophes : il faudrait se plaindre plutôt de ce qu'ils ont été *trop grecs pour des chrétiens*. Dans la formation de la science de l'église, il s'est introduit *des éléments de la pensée antique, incompatibles avec le sens direct et vrai de l'Evangile*. Eblouis par le génie de Platon et d'Aristote, les pères et les scolastiques ont accepté de ces Grecs illustres, non-seulement la part éternellement vraie de leurs travaux, mais certains principes *dont les conséquences contredisent la doctrine* du Dieu vivant et vrai. La philosophie acceptée par les chrétiens, illustrée dans les temps modernes par les travaux d'hommes, tels que Leibnitz, Fénelon Malebranche, *renferme des courants étrangers qui procèdent de la Grèce et de l'Inde, et tendent à faire échouer la pensée sur les rives désolées du panthéisme*. L'idée de Dieu, du créateur tout-puissant, ne règne pas encore complétement sur les débris des idoles métaphysiques élevées par les erreurs des sages. *Une noble tâche est réservée à notre époque. Une grande moisson de vérité réclame des ouvriers*. En recueillant, avec un soin pieux, tout ce que renferme de pur l'héritage intellectuel des siècles écoulés, *il faut rompre, plus qu'on ne l'a fait encore, avec les doctrines fausses et insuffisantes de la tradition grecque,* et parvenir, par un sérieux effort de la pensée, à placer l'intelligence même, dans sa propre et primitive nature, en présence, de l'Evangile. Alors on reconnaîtra (telle est ma conviction) que l'Evangile est le vrai principe de la science, comme il est le vrai principe de la civilisation, et que la philosophie chrétienne est la rencontre de la raison, telle que Dieu l'a faite, avec la vérité, telle que Dieu l'a donnée. »

Ici du moins il ne s'agit plus de s'incliner sans réserve devant les décrets des six premiers conciles! On ne saurait établir d'une manière plus convaincante la légitimité , disons mieux, l'obligation impérieuse de travailler au plus vite à une révision complète de toute la dogmatique chrétienne, pour la purifier des éléments païens qui peuvent s'être in-

filtrés dans l'organisme. Entendez-le bien, âmes timides, qu'on réussit à effrayer avec l'épouvantail de l'histoire des dogmes : la nécessité de l'étudier est proclamée par le moins révolutionnaire de vos écrivains favoris. Et vous qui travaillez à cette révision, dans l'isolement, comme de pauvres parias qu'on tient à l'écart, apprenez que *votre tâche est noble :* que vous êtes entrés dans « une moisson qui réclame des ouvriers.» « Il est plus facile au pauvre, dit Vinet, de manger ses aliments sans sel qu'à notre pauvre nature de se contenter du témoignage de la conscience sans y joindre un seul grain de sel dont l'approbation humaine assaisonne nos sacrifices. » Que si vous avez jamais connu de pareilles défaillances, recueillez avec soin ce premier grain de sel auquel vous ne vous attendiez guère. Le vent commencerait-il enfin à tourner ? Après avoir prodigué les éloges aux hommes qui se couvrent de gloire, rien qu'en cédant doucement aux mauvais penchants du Réveil, commencerait-on à s'apercevoir que ceux qui sont à la brèche pour le défendre et contre lui-même et contre ses adversaires ne sont pas tout à fait des ouvriers inutiles ? Qui sait ? Le moment n'est peut-être pas bien éloigné où après avoir signalé aux bonnes âmes vos travaux comme horribles, on finira par se demander s'ils n'ont pas du bon.

Avec M. Félix Bovet, professeur à Neuchâtel, nous voguons déjà à pleines voiles dans des eaux toutes nouvelles. Le titre de son rapport singulièrement caractéristique : *le christianisme et l'Evangile*, repousse la confusion entre la théologie et la religion qui règne encore dans l'esprit de la plupart des protestants. Rien n'est plus opposé à toutes les tendances américaines que cette distinction entre le côté vivant, religieux, moral, pratique, représenté par l'Evangile, et la conception dogmatique, intellectuelle, rationnelle, rappelée par le mot christianisme. Malheureusement le rapport était fort court et improvisé ; il aurait été plus long qu'il serait peut-être passé inaperçu dans la foule.

Avec l'excellent père Hyacinthe, qui avait tenu à exprimer par lettre ses sympathies chrétiennes à l'assemblée, nous reculons de plusieurs siècles en arrière. Si bien des gens font trop

de théologie, ce n'est pas le cas de l'aimable et illustre représentant du vieux catholicisme dans nos pays de langue française. Aussi espère-t-il pour l'avenir une unité organique et vivante de l'église ; une simple alliance des diverses confessions ne saurait le contenter. Cette unité aurait subsisté si les chrétiens n'étaient déchus du premier amour. Les préoccupations hiérarchiques auraient donc été familières aux chrétiens apostoliques. Si M. Loyson s'était rendu à New-York, il n'aurait pas trouvé dans les réunions de l'Alliance les seuls protestants qui puissent sympathiser avec lui, les darbistes, avec cette réserve que *ces débris*, ainsi qu'ils aiment à s'appeler, estiment cet idéal primitif irréalisable, par suite d'une chute dont se serait rendue coupable l'église chrétienne, réduite au simple rôle d'institution extérieure, judaïque.

Tandis qu'on aimerait à donner un peu de lest à tant de Français, on serait heureux de pouvoir débarrasser l'éloquence du père Hyacinthe du lourd fardeau de la tradition ecclésiastique et dogmatique qu'il traîne après lui, la prenant de la meilleure foi du monde pour l'Evangile lui-même. Si avec cela le grand orateur pouvait répudier ce qui lui reste encore du caractère, qui, quoi qu'on en dise, n'est pas nécessairement indélébile, nul n'aurait de nos jours une plus belle mission. Qu'on se représente en effet l'éloquence éminemment populaire du père Hyacinthe mise au service de l'Evangile pur et simple, tel que le comprenaient Jésus et les apôtres ! Qu'il serait beau de voir venger par un ancien moine ce spiritualisme chrétien auquel tant de protestants trouvent commode aujourd'hui de devenir infidèles, attirés qu'ils sont par les attraits de la captivité d'Egypte ! C'est alors qu'on verrait s'élever, en dehors des cadres du catholicisme et du protestantisme, une église répondant aux besoins de l'époque, fortement assise sur les masses populaires, encore ouvertes à une piété mâle et généreuse, mais qui ne goûteront jamais une religion artificielle, destinée à faire diversion aux heures de loisir et d'ennui dont peuvent largement disposer les heureux du siècle. Qui se chargera de rompre le fil retenant aux rives du passé ce talent à tant d'égards si moderne, que la magie des souvenirs et le

culte de la forme empêchent encore de voler de ses propres ailes? Quelle merveille, dans une époque si raffinée, si peu simple que la nôtre, de voir une conscience candide et droite aborder le siècle en ne lui apportant que le simple Evangile développé avec le talent franc et sympathique qui se puise dans une éloquence naturelle et populaire! Une pareille tentative, si elle pouvait avoir lieu, ne saurait manquer d'être décisive. Ah! si ce Nathanaël pouvait être doublé d'un saint Paul! Si ce Samson savait s'arracher aux charmes de cette perfide Dalila qui s'appelle la tradition!

Les descendants des puritains, à leur tour, semblent vouloir répudier les derniers vestiges du matérialisme religieux. Voici par exemple, une manière de considérer le dimanche assez nouvelle en pays anglo-saxon. « La puissance transformatrice du christianisme est telle, dit le professeur John Harris, qu'il convertit tous les jours de la semaine en dimanches, toute localité sous la voûte des cieux en lieu de culte, tout repas en sacrement. La terre entière est convenablement consacrée par le seigneur et évêque de nos âmes. La religion ne saurait ressembler à la robe, au surplis que le prêtre ne porte que le dimanche et qu'il laisse ensuite à l'église jusqu'à ce qu'il ait de nouveau à s'en revêtir dans une circonstance pareille. » Ce sont bien là les accents d'un spiritualisme authentique encore fort rare dans tous les pays.

Voici qui est plus significatif encore, et surtout dans la bouche d'un laïque. D'après l'honorable Robert C. Winthrop, L. L. D. porteur d'un des plus beaux noms de l'Amérique, « l'Alliance évangéliques s'est réunie à New-York dans le but de proclamer hautement, publiquement et d'une voix unanime, cette vérité que la religion est au-dessus de tous les dogmes, pour si précieux que puissent être quelques-uns de ces dogmes : que la foi est au-dessus de toutes les formes, pour si chères que puissent être quelques-unes d'entre elles : que l'attitude dans le culte, les vêtements, les livres de prières sont choses secondaires, bien qu'on puisse pour de bonnes raisons les aimer beaucoup : que l'unité et l'uniformité sont deux choses fort différentes ; qu'il peut y avoir séparation sans froideur, an-

tagonisme même sans hostilité, et que la cause du Christ et de son royaume, son église universelle, la société bénie de tous les fidèles, doit avoir de beaucoup le pas sur toute église particulière, pour si vénérable qu'en soit l'histoire et pour si précieuse qu'en puisse être l'organisation. » L'honorable Robert Winthrop a évidemment pris ses désirs pour des réalités. Pas plus à New-York qu'ailleurs, l'Alliance ne s'est réunie en vue de proclamer solennellement la supériorité de la religion sur le dogme. Quand nous en serons à faire cet aveu la crise dans laquelle nous sommes engagés dans ce moment sera surmontée. Le protestantisme sera rajeuni et prêt pour des conquêtes nouvelles, lorsque la moyenne des hommes instruits dans son sein aura appris à distinguer entre la religion subjective et le fait religieux historique demeurant identiquement les mêmes, d'une part, et la conception intellectuelle, le dogme sans cesse appelé à se modifier et à se transformer dans le cours des siècles, d'autre part. Sachons demeurer modeste et vrai : une seule chose peut être retenue de la déclaration de l'honorable Robert Winthrop, c'est que l'esprit nouveau a traversé l'Atlantique et commence à souffler en Amérique.

Comment en douter encore en voyant divers rapporteurs revenir clairement à la même distinction si caractéristique entre la religion et la théologie ? C'est d'abord le révérend docteur Nott Potter qui, à l'occasion de la communion des saints, proclame l'union mystique avec Christ comme le point essentiel. « Du moment par conséquent où les croyants sont de vrais exposants, de vrais porteurs du Christ, il n'y a pas d'erreur de doctrine aussi dangereuse que la réjection d'un homme dans lequel nous avons raison de croire que Christ habite ! » Et cependant quoi de plus difficile encore de la part des chrétiens suivant la formule que de se sentir en vraie communion spirituelle avec ceux qui, tout en ayant une même foi, ne professent pas la même théologie ! D'après le même auteur « une conception plus exacte du rôle prépondérant qui doit appartenir à la foi, à côté du dogme, deviendrait tous les jours plus générale. »

Dans un discours sur les rapports entre la littérature moderne et le christianisme, le révérend docteur Noah Porter,

président du collége de Yale à New-Haven, Connecticut, déclare qu'il est indispensable de distinguer entre la religion et la théologie, si on veut exercer encore quelque action sur le grand public. « L'antagonisme ne disparaîtra, dit-il, que quand les théologiens auront appris à faire une distinction entre les définitions métaphysiques, les systèmes de théologie et même les confessions de foi d'une part, et le christianisme vivant de l'autre. Les gens de lettres comprennent fort bien que le langage philosophique, à quelque sujet qu'il s'applique, doit être exact et sévère et que la théologie est condamnée à être métaphysique dans la mesure où elle est scientifique. Aussi longtemps donc que les prédicateurs et les écrivains chrétiens s'en tiendront exclusivement au langage des *credos* humains et des systèmes, à des phrases stéréotypées d'un genre quelconque, sans emprunter la langue populaire et imagée de la littérature et de la vie ordinaire, ils ne feront qu'éloigner bien des personnes qu'ils pourraient convaincre et gagner. »

La foi est distinguée de la simple créance : elle cesse d'être une formule magique pour reprendre son caractère d'acte mystique éminemment religieux et moral. C'est une activité de l'intelligence et de la volonté dans leur forme la plus élevée, déclare le révérend docteur John Williamson Nevin, président d'un collége à Lancastre, en Pensylvanie, dans un rapport sur le *christianisme et l'humanité*. « La foi réunit les deux en une pour saisir la vérité divine et la bonté divine qui par leur union éternelle constituent l'essence et la substance la plus intime de la vie divine. La foi n'est pas un instrument mécanique et magique qui permettrait aux hommes d'être justifiées d'une façon purement extérieure par la simple imputation de ce qui en réalité ne ferait point partie de leur existence et de leur expérience personnelle. La foi est la rencontre de l'âme humaine avec les rayons vivifiants qui s'échappent du soleil de justice. C'est l'âme se tournant vers le Seigneur et s'ouvrant largement pour recevoir la vie débordant éternellement de sa sainte présence. » C'est là un retour significatif à la notion spirituelle, calviniste de la foi, acceptée par toute la théologie moderne, après avoir été trop longtemps supplantée par la notion exté-

rieure, magique, du luthéranisme orthodoxe. Pas plus qu'au XVIe siècle il ne s'agit d'ailleurs de méconnaître la valeur du fait historique. « La foi nous sauve, poursuit le même docteur, par son objet qui est la vérité divine, les deux sont unies d'une façon si étroite qu'elles ne sauraient aller l'une sans l'autre. Au moyen de la foi, la vérité divine (inséparable de l'amour divin) devient une partie de l'existence même de l'âme, comme la lumière est une partie intégrante de l'œil. C'est par la lumière que nous sommes éclairés, dit le psalmiste. Mais la lumière à son tour est une autre expression pour désigner la vie; en conséquence dans le monde spirituel, la vérité divine n'est autre que la vie divine: elles ne sauraient marcher l'une sans l'autre. Dans les cieux la vérité est une essence substantielle tout comme la vie; elles proviennent ensemble du Seigneur: *Je suis la vérité*, dit Jésus, *je suis la lumière du monde*; *je suis la vie*, le tout dans le même sens éminemment réaliste. La foi donc, comme moyen de recevoir la vérité divine, l'éclat de la lumière divine dans l'âme, est nécessairement en même temps une communion avec la vie divine procédant de Christ. Le pouvoir de sauver que possède la foi consiste justement dans le fait qu'elle ouvre l'esprit de l'homme créé à l'image de Dieu, vers la plénitude de Dieu en Christ et établit ainsi la vraie union avec lui, comme l'idée même de religion pendant le cours des âges a demandé que la chose eût lieu. Voilà vraiment la vie éternelle. »

Devenue spirituelle et morale, la foi perd ce caractère analytique que revêt la créance consistant en un certain nombre de recettes ou de formules, qu'il faut admettre sur la foi de témoignages isolés et purement extérieurs. La christologie devient le centre de la théologie parce que Jésus vivant est redevenu le chef et le consommateur de la foi. « La vraie foi chrétienne ne saurait consister en un ensemble de doctrines, de faits isolés, arbitrairement juxtaposés sans lien aucun et dont chaque fragment aurait sa valeur particulière et sa preuve spéciale: elle ne saurait non plus découler à notre gré d'une doctrine spéciale ou d'un fait particulier. Il n'y a ici qu'une seule méthode pratiquement et théologiquement admissible ; celle qui dé-

coule de la constitution objective de l'Evangile lui-même; celle qui commence avec le Seigneur Jésus-Christ notre Dieu sauveur et qui considère toutes les autres vérités comme découlant de sa sainte présence. »

La Bible ayant ainsi cessé d'être un recueil de recettes diverses qu'il s'agit de s'approprier une à une, peut redevenir ce qu'elle est dans l'intention divine, le livre de Dieu, la formule qui exprime cette conception spirituelle ne saurait faire défaut. « Après tout, l'unique guide sûr pour la vie chrétienne et pour la doctrine, c'est la révélation divine contenue dans les saintes Ecritures. Elles sont la loi et le témoignage pour apprécier toute vérité. Mais elles ne sont cela toutefois qu'au moyen de leur constitution intérieure, spirituelle, seulement en tant qu'elles sont la présence même, la puissance de cette même vie spirituelle, en vertu de laquelle Christ est déclaré la lumière du monde. C'est là ce qui constitue le vrai sens intérieur des Ecritures, incompréhensible à l'homme naturel et qui en fait réellement la parole de Dieu qui vit et demeure éternellement. Elles sont un témoignage authentique de Christ, son illustration, uniquement parce que Christ brille dans toutes leurs pages, comme la vérité des vérités à laquelle elles doivent leur origine..... Toutes les autres vérités ne doivent êtres crues qu'en tant qu'elles sont en étroite cohésion avec ce qui constitue le commencement de toute vie chrétienne et de toute doctrine. Ce n'est que par Christ et en Christ que la doctrine de la Trinité peut exister pour notre foi et notre théologie. — Il en est de même de l'union des hypostases, de l'inspiration des Ecritures, de l'expiation, de la justification, de la doctrine de l'Eglise et de celle de la résurrection des morts. Ce n'est que christologiquement et non d'une autre façon que ces doctrines-là peuvent être vraies... »

Le christianisme ayant cessé d'être un ensemble de doctrines et de formules pour redevenir un fait religieux et moral, l'Evangile, en un mot, s'adressant au cœur et à la conscience, la méthode spirituelle pour se l'approprier se présente d'elle-même. « L'esprit de prophétie, nous est-il dit, est le témoignage de Jésus, il découle de lui et conduit à lui dans toutes

les portions de la Bible. Cette illustration réciproque, ce témoignage mutuel, ne constitue nullement un cercle vicieux. Il en est comme du rapport entre la parole et la pensée, entre le corps et l'âme ; en général, un des termes ne saurait être compris sans l'autre. Cette illumination réciproque tient à ce qui constitue la nature particulière de la foi. Nous voyons là ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé en l'homme entrer en communion avec la vie procédant de Christ. Directement illuminé par Christ, le soleil de l'univers spirituel, on est mis en position de montrer que les Ecritures sont revêtues d'un éclat correspondant et de faire ressortir la puissance intérieure et la gloire, par lesquelles elles peuvent rendre les hommes sages à salut par la foi en Jésus-Christ. C'est là ce *testimonium spiritus sancti,* placé si haut à l'époque de la réformation et dont la vraie idée s'est depuis lors si profondément obscurcie. L'esprit de l'homme comme tel, avec tout l'appareil des preuves externes, ne saurait rendre témoignage à la vérité de Dieu (c'est là une conception purement rationaliste), il faut que l'esprit de Christ soit actuellement dans l'homme par la foi. C'est là le péché et la condamnation des pharisiens. Ils faisaient grand cas des Ecritures, estimant avoir par elles la vie éternelle et toutefois ils étaient incapables de voir comment l'Ecriture dans toutes ses pages rendait témoignage à la présence de Christ. Et pourquoi? C'est qu'ils étaient privés de cette illumination procédant d'une union intérieure avec l'âme divine des Ecritures. Vous n'avez point Dieu habitant en vous, leur dit Jésus, car vous ne croyez pas en celui qu'il a envoyé. L'acceptation de la parole de Dieu n'éclaire que quand elle est illuminée par la foi. Lorsqu'on a recours à une autre méthode, le sens de l'Ecriture est changé, profané, et la lumière des cieux est transformée en d'épaisses ténèbres. » Qui n'a rencontré çà et là de ces pharisiens modernes tordant les Ecritures au gré de leur fantastique étroitesse, sous prétexte qu'elle est la révélation même et taxant fièrement d'impiété quiconque s'efforce de la comprendre spirituellement? Il serait grand temps que le bon sens de notre public religieux fît bonne justice de ce respect hypocrite des Ecritures derrière lequel se cache une superbe

effrénée, aiguillonnée par l'ignorance et l'étroitesse. Mais non, l'énervement de l'heure présente est tel qu'on n'ose pas même recourir à des circonlocutions interminables pour dire leur fait à nos modernes pharisiens. Il faut que la leçon leur vienne de l'autre côté de l'Atlantique.

Mais, comme on vient de le voir, il vaut bien la peine de faire le voyage : la conception spirituelle de l'Evangile est complète, raisonnée, motivée. Nous étions loin de penser que la question fût avancée à ce point : le voyage de découverte nous a ménagé d'agréables surprises. C'est bien découverte qu'il convient de dire, car, nous n'avons aucune peine à en convenir, ces vérités que nous venons de mettre en saillie ne se trouvent pas au premier plan dans les rapports de l'Alliance évangélique. Il a fallu des yeux sympathiques et mêmement l'usage de la loupe pour découvrir toutes ces belles choses. Il n'y aurait rien de surprenant que tel auditeur attentif et assidu des conférences de New-York ne se fût nullement douté de la présence de cet élément-là et ouvrît de grands yeux en nous lisant. Il y est bien toutefois : nous l'avons montré, preuves en mains. Nous dirons comme Alceste, à propos du sonnet, mais dans un autre sens, « le temps ne fait rien à l'affaire. » Il vaut bien la peine de traverser les grandes eaux pour en rapporter quelques perles. Plus d'une fois en nous livrant à ces recherches il nous est arrivé de penser à un voyageur en quête de quelque filet d'eau se perdant dans un désert de sable. Ne nous plaignons pas de la rareté, car c'est là ce qui en fait le prix. De plus ces sources cachées n'entretiennent-elles pas, au sein même du désert, ces oasis qui permettent de le traverser ? Enfin qu'est-ce qui vous dit que ces mêmes filets d'eau ne deviendront pas avant peu un fleuve généreux répandant sur ses rives la fraîcheur et la fécondité ? Jusqu'à présent, les églises d'Amérique ne se sont pas trop mal acquittées de leur tâche, en dépit de la lourde armure du XVIe, plus exactement du XVIIe siècle, qu'elles n'ont pas un instant abandonnée. Il devient manifeste aujourd'hui que des circonstances nouvelles réclament une évolution bien décidée dont le retard pourrait être des plus funestes. Nous n'estimons pas avoir perdu

notre temps en recherchant avec quelque soin et quelque peine les premières traces de cet esprit nouveau qui d'ici à peu d'années, peut-être, aura transformé l'aspect religieux des Etats-Unis, en leur donnant enfin une théologie originale sortie des entrailles du pays et non plus des formules importées comme tout le reste. Dans ce pays-là au moins on trouve à qui parler : quelle que soit la semence confiée à la terre, on peut être assuré de la voir lever : on n'est pas condamné à se morfondre en attendant sous l'orme des adversaires timides ou distraits n'attachant pas suffisamment d'importance à leur cause, qu'ils estiment être celle de Dieu même, pour qu'il vaille la peine de la défendre. La rénovation théologique n'aurait nul besoin d'aller du pas duquel marchent toutes choses aux Etats-Unis pour que l'avenir du christianisme fût assuré dans le Nouveau monde, avant même que nous eussions eu le temps de faire dans l'Ancien l'inventaire de nos ruines dont les débris vont s'accumulant journellement.

Nous avons commencé par glaner dans ce vaste volume de 768 grandes pages in-8, composé dans ce petit texte qui n'est de mise qu'en Angleterre et en Amérique. La moisson proprement dite reste encore à faire. Pour peu que nous fussions disposé à nous contenter de fictions, si nous pouvions céder à la tentation d'avancer des preuves qui vous convaincraient sans nous contenter nous-même, il serait fort aisé de montrer que ces maigres filets sont déjà en train de devenir un fleuve puissant dont les eaux montent d'heure en heure.

Peu des rapports lus à New-York ont réussi à captiver d'une manière particulière l'attention du public : ils ont eu presque tous la même part d'attention et d'approbation, un peu banale, d'un public plus sympathique que compétent, venu dans la ferme résolution d'applaudir tout ce qu'il entendrait. Le fait peut tenir à ce que les rapports, beaucoup trop nombreux, étaient lus devant des auditoires changeant d'un jour à l'autre et aussi à ce que le comité ne connaissant pas les travaux les avait classés au petit bonheur, sur la simple inspection de l'étiquette. Pour les rapporteurs comme pour les auditeurs tout était livré à l'aventure. Rien d'étonnant dans une pareille con-

fusion qu'un seul rapport ait eu la chance d'attirer l'attention plus que les autres. Nous voulons parler du travail de M. Christlieb *sur les meilleures méthodes de combattre l'incrédulité moderne*. Ce mémoire a eu seul l'honneur d'être lu une seconde fois devant un nouvel auditoire, peut-être plus nombreux que le premier.

Le professeur a donné de l'incrédulité moderne la définition la plus large que peuvent adopter tous les hommes qui acceptent le christianisme positif, à quelque école qu'ils se rattachent d'ailleurs. Le docteur de Bonn a soin de rappeler qu'on qualifierait de rationalistes en Angleterre des opinions qui en Allemagne mériteraient à peine ce titre. Il entend par incrédulité moderne les tendances et les systèmes qui s'élèvent contre la conception biblique de Dieu et de l'univers, qui ne voient pas dans l'Ecriture un document authentique de la révélation et se refusent à admettre la doctrine centrale, le salut manifesté en Jésus-Christ. Cette incrédulité moderne emprunte ses armes à la philosophie, à la critique historique et aux sciences naturelles. Il s'agit de savoir comment on la combattra le plus avantageusement chez les individus isolés, dans les systèmes scientifiques et comme puissance sociale ayant un large cercle d'activité. Les armes que M. Christlieb recommande n'ont rien de nouveau pour nous. Ce sont pour l'essentiel les preuves de l'apologétique interne suffisamment connues depuis bientôt quarante ans par notre public. Vinet les a lui-même retrouvées dans Pascal que les Allemands avaient lu sans les y apercevoir. Nous retrouvons ainsi dans le travail du professeur de Bonn, qui les groupe, les développe en les présentant à l'allemande, ces vues précieuses dispersées dans plusieurs autres rapports qui ont été signalées plus haut. L'église évangélique doit désavouer toute méthode qui ne repose pas sur une base spirituelle et morale. La plus efficace de toutes est celle qui s'adresse à la conscience, vise à réveiller les besoins religieux, en appelant à son secours l'expérience salutaire qu'on a soi-même faite de l'Evangile, comme la seule vérité qui réponde aux besoins les plus profonds de l'âme humaine.

Cette méthode nouvelle de défendre l'Evangile implique nécessairement une manière nouvelle de le comprendre : il faut distinguer soigneusement entre le corps de la place, la citadelle, et les postes avancés, les ouvrages extérieurs qu'il faut savoir abandonner au besoin. Il importe de distinguer entre la religion et la théologie, entre la substance biblique de notre religion et les formules diverses que les docteurs en ont données.

C'est surtout en présence de la critique historique qu'il faut savoir faire preuve d'intelligence et de largeur. Qu'on se garde avec soin de confondre la critique respectueuse, impartiale, et les procédés d'une critique hostile, prévenue et systématique. S'il est une fausse critique, il convient de ne pas oublier qu'il en existe une autre parfaitement légitime et obligatoire. « Avant tout gardons-nous bien d'embarrasser notre marche de difficultés inutiles et de fournir à nos adversaires des armes dangereuses, en professant une doctrine exagérée de l'inspiration s'appliquant dans la même intensité à tous les livres de notre canon actuel. Cette théorie ne peut se justifier ni par l'Ecriture, ni par les preuves historiques. Notre canon des Ecritures n'a pas été arrêté de droit divin, aucun prophète n'a jamais déclaré close au nom de Dieu la liste des livres inspirés de l'Ancien Testament ; aucun apôtre n'a procédé au choix qui a été fait des livres du Nouveau Testament.... Ce qui prouve avec quelle sagesse ont agi les hommes qui ont arrêté le recueil, c'est la frappante différence, en fait de spiritualité, entre les livres canoniques et les apocryphes, ou même tous les écrits non-canoniques, sans en excepter ceux qui virent le jour immédiatement après le siècle apostolique. C'est en cela que le canon se manifeste comme formant un tout unique et compacte. »

C'est de l'esprit intérieur de ces écrits qu'il convient de tirer le principal argument en faveur de l'inspiration et de l'autorité normative des Ecritures. L'église protestante présente le témoignage de l'Esprit comme le principal critère de la canonicité. Avant tout, les apologètes doivent présenter les Ecritures comme un tout et montrer qu'elles sont un organisme, bien que rédigées par des auteurs fort différents, à de très longs in-

tervalles; faire voir comment elles exposent progressivement la révélation, développant pas à pas dans l'histoire, dans la doctrine et dans la prophétie, le plan divin de la rédemption depuis le commencement du monde jusqu'à la fin.

Il faut avoir toujours devant les yeux le centre des Ecritures, Christ, et les défendre de ce point de vue là; c'est là que nous trouverons le critère pour apprécier la valeur des livres divers qui les composent. C'est à ce noyau, Christ et les vérités centrales qui se groupent autour de lui et à lui seul, que le Saint-Esprit rend témoignage dans le cœur des croyants, leur communiquant à leur égard une certitude immédiate et immuable.

« Quant aux points de détail, il importe de ne pas perdre de vue que la révélation divine dans les Ecritures nous est présentée sous une forme non pas purement divine, mais en même temps humaine; saint Paul lui-même prend soin de distinguer ce qu'il a reçu du Seigneur de ce qui est simplement son expérience personnelle, des bons conseils qu'il donne comme un homme ayant aussi l'Esprit de Dieu. (1 Cor. 11 : 23 ; 7 : 25, 40.) Il y a certainement une différence importante entre une portion de l'Ecriture que l'auteur présente comme un commandement, un fruit de la révélation directe et une autre de laquelle il ne dit rien de semblable. Disons-nous bien qu'aucune théorie de l'inspiration — pour si commode que cela pût nous paraître — ne nous dispensera de l'obligation de faire une critique respectueuse de l'Ecriture, critique qui ne doit pas porter seulement sur le texte et sur la traduction, mais qui doit être une comparaison pénétrante des divers types d'enseignement, (de Paul, de Jean), et apprécier les diverses données ethnographiques, historiques, en les comparant entre elles et avec l'histoire profane. Et s'il arrive que çà et là cette critique découvre des adjonctions récentes, des interpolations, des contradictions théologiques, ou choses de ce genre, c'est le cas de se rappeler le mot de Luther : « Si on trouve un désaccord dans l'Ecriture et qu'on ne puisse le faire disparaître, ne vous en inquiétez pas, cela ne tire pas à conséquence, n'étant pas opposé aux articles de notre foi. Il faut se garder d'être timide dans ces matières-là. Si nous tenons réellement le christianisme pour la révélation de

la vérité absolue, une vérité isolée peut se faire jour quand et comme il lui plaît; en somme, bien loin d'être dangereuse, elle ne peut à la longue qu'être utile à la foi chrétienne. Il n'y a pas lieu de craindre ce qui ne saurait être nié! »

Mais pour arriver à une telle liberté d'allures, imposée par le consciencieux respect de la vérité, il faut savoir distinguer entre la révélation et l'Ecriture sainte qui la renferme. La confusion des deux conduit au culte superstitieux de la lettre sans permettre de saisir la haute portée du christianisme. M. Christlieb est très explicite sur ce point qu'il importe de ne pas perdre de vue en présence des sciences naturelles « Les saintes Ecritures se proposent de nous montrer la voie du salut; elles le font en nous communiquant des vérités morales et religieuses, que l'entendement humain obscurci par le péché n'aurait jamais découvertes par lui-même. Mais les Ecritures ne se proposent de jouer sous aucun rapport le rôle d'un manuel d'histoire naturelle et de philosophie, ou de nous communiquer des connaissances physiques sans importance essentielle pour notre foi. La Bible ne devrait donc pas être invoquée comme arbitre dans de pures questions de sciences naturelles, n'affectant pas le moins du monde la morale ou la foi. L'inspiration la plus haute n'aurait pu se proposer d'élever les écrivains sacrés au-dessus des idées scientifiques ayant cours de leurs temps, ou de leur communiquer des aperçus sur les sciences de la nature qui devaient être la récompense du travail patient des générations subséquentes. L'inspiration se proposait de les mettre en mesure d'exprimer les vérités de la religion chrétienne, en tant qu'en rapport avec les connaissances physiques, de telle façon qu'elles ne fussent pas en opposition avec celles-ci, et qu'elles permissent toutes les découvertes nouvelles dans ces domaines. Voilà pourquoi la Bible parle des phénomènes de la nature dans le langage de la vie ordinaire qui exprime les impressions comme on les reçoit. »

« Il est manifeste toutefois que l'Ecriture en proclamant des vérités religieuses ne peut éviter de toucher à des questions de physique, spécialement à propos de la création. Mais dès qu'elle s'occupe du domaine de la nature, elle ne le fait que juste dans

la mesure où la chose est absolument nécessaire pour fonder et établir notre foi, pour instruire l'homme de sa vraie destinée, pour rendre possibles des vues correctes sur les relations de Dieu et du monde, en excluant les fausses. Voilà comment le matérialisme, le naturisme se trouvent exclus tout comme le panthéisme et l'émanatisme. Ensuite les événements physiques sont partiellement retracés à grands traits et avec hardiesse, dans la mesure où cela est nécessaire pour fournir la base de l'histoire de la révélation que l'auteur sacré a hâte de raconter. Il est évident qu'un tel récit ne saurait être complet au point de vue physique. Il laisse au contraire ouvertes un nombre infini de questions auxquelles nos recherches auront pour mission de trouver des réponses. Mais dans aucun cas, *les récits d'événements physiques ne figurent là pour eux-mêmes*. La Bible garde le silence le plus absolu à l'égard de tous les points qui ne font pas partie des bases mêmes de la vérité religieuse. Aussi comme les deux premiers chapitres de la Genèse sont avares de ces détails dans lesquels se complaisent les cosmogonies païennes. Il est important de remarquer que si le récit des vérités religieuses est toujours précis et clair, celui des événements physiques est tellement général et vague, qu'il y a largement place pour tous les détails qui pourront être découverts plus tard. »

Voilà les idées que le public de l'Alliance évangélique à New-York a applaudies à outrance. Evidemment pour peu qu'on fût disposé à admettre le procédé d'un avocat qui ne se préoccupe que de persuader les juges sans se demander si ses arguments le satisfont lui-même, il serait facile de parler ici d'un éclatant triomphe remporté par la théologie moderne dans un pays où on avait quelque droit de la supposer totalement inconnue. Il faut toutefois se garder de tenir ce langage. D'abord à certains indices on pouvait s'apercevoir qu'on était bien décidé à faire de ce rapport un événement. Et, de peur que le public ne comprît pas, on avait soin de lui donner le signal d'applaudir aux bons moments. On ne vit pas longtemps, paraît-il, dans l'atmosphère de l'Amérique sans devenir expert dans l'art de faire mousser une affaire, fût-on d'ailleurs né dans les vallons de l'antique.

paisible et modeste Helvétie. Aussi, en assistant à cet éclatant succès, il était impossible de ne pas constater comment avec du talent et un peu d'art on peut réussir à faire applaudir par des foules des idées contraires à tous leurs principes bien arrêtés et à leurs habitudes d'esprit. Il ne faut donc pas se hâter de tirer de trop belles conséquences de l'accueil sympathique, enthousiaste que ces idées nouvelles ont reçu à New-York.

Comment ne pas songer au temps où Vinet exposait ces mêmes idées avec tous les charmes du talent et de l'éloquence? Et cependant dès que l'on s'est aperçu des conséquences que cette apologétique entraînait, n'a-t-on pas vu les hommes d'élite qui les admiraient sans réserve dans le *Semeur*, se diviser étrangement, lui devenir indifférents, et quelquefois hostiles? Plus d'un en est encore aujourd'hui à ne pas s'apercevoir que défendre ainsi le christianisme, c'est en changer la notion et le transformer, en substituant l'Evangile simple, primitif, éternel aux conceptions dogmatiques nécessairement passagères et transitoires. Le père de la théologie moderne dans nos pays de langue française se trouve alors rangé par les plus bienveillants dans la catégorie des apologètes comme il y en a tant. Heureux encore lorsque faisant appel aux idées de Vinet pour signaler tout ce qu'elles comportent, on ne risque pas de compromettre la haute autorité et le prestige du grand penseur vaudois, aux yeux de ceux qui jadis s'étaient crus ses plus ardents admirateurs!!

Il n'en faut pas douter: plus d'un d'entre les admirateurs du rapport de M. Christlieb dans les rangs du public américain fera les mêmes expériences. La crise ne manquera pas d'éclater lorsqu'il faudra se dire que ces idées qu'on a admirées, prises dans leur isolement, sont contraires à bien des traditions invétérées et à des manières de penser fort populaires. On a cru n'applaudir qu'à une excellente méthode pour défendre en bloc une théologie vénérée. Que sera-ce quand il faudra s'avouer qu'il ne s'agit de rien moins que de la transformer? C'est une chose grave que de venir dire à un peuple religieux qu'il faut changer une dogmatique qui n'a pas été revue depuis trois siècles. Nous verrons avant peu peut-être, si les Américains sauront

être plus heureux que nous. Bornons-nous pour le moment à prendre acte de l'accueil enthousiaste qui a été fait au rapport de M. Christlieb. Les chrétiens américains et anglais marchent; ils nous suivent, bien que s'étant mis en route plus tard que nous; avant peu ils pourraient bien nous avoir devancés. Plusieurs des députés européens à l'Alliance évangélique nous ont entretenus un peu trop exclusivement de la splendeur de l'hospitalité républicaine, des charmes de la nature américaine, des progrès inouïs de ce jeune peuple sautant à pieds joints de l'enfance à la maturité. En entendant tous ces récits il était impossible de ne pas se dire: Et le reste, et l'essentiel, qu'en pensez-vous? Il est vrai que les délégués seraient sortis de leur mission en épiant ainsi les lieux faibles du pays; ils n'auraient pas manqué de scandaliser leurs mandataires en rapportant des confidences du genre de celles qui précèdent. Heureusement que la distribution du travail laisse à chacun son rôle. Venant tardivement et à pas comptés, alors que le bruit qui s'est fait autour des réunions de l'Alliance à New-York, est dès longtemps oublié, on ne peut avoir en vue que les rares esprits attardés qui çà et là rendent un culte solitaire à cet ordre de grandeur que Pascal appelait celui de la sainteté.

Ce n'est pas sortir du sujet, c'est en compléter l'étude que de constater que le même esprit de rénovation théologique souffle également en Angleterre, surtout parmi les dissidents. Ce fait ressort d'un discours fort remarquable, prononcé par le révérend J.-C. Rogers, président de l'*Union des congrégationalistes* anglais, dans sa session de mai 1874, à Londres. Le discours a pour titre: *le non conformisme comme puissance spirituelle dans le passé et dans le présent.* Laissant de côté autant que possible le côté ecclésiastique du sujet, nous retiendrons seulement quelques déclarations qui sont d'une portée théologique fort caractéristique. « Les non conformistes, dit l'orateur, ont le droit de se considérer comme les successeurs de tous les grands protestants du passé, non parce qu'ils prétendent maintenir le même drapeau, et admettre les articles du même *credo*, mais parce que nous obéissons à la même impulsion qui les fit agir et parce que nous développons

la même loi du progrès théologique et ecclésiastique dont ils ont été eux-mêmes des exemples éclatants. Le protestantisme oublie ses principes fondamentaux lorsqu'il aspire à posséder un credo stéréotypé, cherchant à élever des idoles à sa façon, tandis qu'il renverse celles de Rome avec l'ardeur d'un iconoclaste. Il est parfaitement certain que plusieurs des réformateurs et des non-conformistes ne sentirent pas la portée et l'étendue des principes qu'ils mirent en avant, comme le font aujourd'hui plusieurs de leurs successeurs. Mais il est hors de doute qu'en répudiant l'autorité de la soi-disant église catholique, ils ont renversé les fondements mêmes sur lesquels ils auraient pu élever des prétentions du même genre. »

« Ils ne peuvent pas non plus avoir prétendu que d'autres intelligences, formées sous l'influence d'autres époques, et recevant des lumières auxquelles ils n'avaient pas eux-mêmes accès, n'arriveraient pas un jour à une vue plus élevée et plus étendue de la vérité que celle dont ils jouissaient eux-mêmes. Ils n'étaient rien sans la liberté et ils étaient hors d'état de fonder leur propre liberté autrement que sur une base pouvant servir également de principe à la liberté générale. Les réformateurs estimaient que Christ était tout aussi près d'eux, que l'Esprit leur avait été tout aussi sûrement promis, que Dieu leur parlait tout aussi clairement qu'aux pères : nous aussi, appelés à développer le principe de la réformation, nous estimons que la même grâce nous est accordée et qu'elle porte avec elle le même degré de liberté et de responsabilité. »

L'orateur indique ensuite quelle doit être à l'égard du passé l'attitude du vrai protestant. « S'il est dangereux pour une société d'oublier son passé il est souvent plus funeste encore d'être écrasé par le souvenir de cette grandeur, au point de perdre son indépendance d'action ; c'est là le plus grand de tous les dangers, spécialement pour les sociétés religieuses. Les pères des anciens temps exercent sur l'intelligence et sur l'imagination une influence qui contribue, sans qu'on s'en doute, à fausser le jugement, et à arrêter les progrès de la vérité. La plupart des hommes ne peuvent ou ne veulent pas penser pour leur propre compte ; aussi regardent-ils d'un œil soupçonneux

le penseur hardi qui, en mettant en question leurs croyances traditionnelles, leur impose l'obligation désagréable de les passer au crible et de les éprouver. Et quand nous pensons aux nombreux sentiments, les uns nobles, les autres vulgaires et égoïstes, qui conspirent avec cette indolence intellectuelle et cette indifférence, comment serait-on surpris de voir que le passé a été transformé en une idole, sur l'autel de laquelle ont été impitoyablement sacrifiés bien des hommes les plus purs et les aspirations les plus élevées de l'humanité. »

Qu'on lise la description suivante des maux occasionnés par cette idôlatrie du passé, en n'oubliant pas un seul instant que c'est un homme né sur la terre classique du formalisme, un Anglais qui parle :

« Les prêtres de ce culte idolâtre du passé sont nombreux et puissants ; on les trouve dans chaque église, dans chaque parti ; il n'est pas de cercle où ils ne se glissent, et cela dans toutes les sphères de la pensée et de l'activité. Il n'est pas une vérité nouvelle à laquelle ils ne se soient opposés en la représentant sous un faux jour et en la tournant en ridicule. Il n'y a pas eu de mouvement se proposant d'émanciper ou d'éclairer le monde qui n'ait eu à essuyer le feu de leurs sarcasmes, leur haine impitoyable, leurs cruelles persécutions. Ils ont fait de leur mieux pour transformer la Bible en un fétiche, l'église de Christ en un instrument de despotisme, la religion en formalisme. Les erreurs innombrables des gens de leur classe, qui ont d'une manière si persistante traité les serviteurs de Dieu comme des émissaires de Satan, ne leur ont pas appris à se défier de leur jugement ou à rabattre de leurs prétentions : les penseurs d'aujourd'hui qui osent mettre en question quelques-unes de leurs maximes et servir Dieu «d'après la voie qu'ils appellent secte,» rencontreront le même opprobre que les prophètes des anciens temps eurent à supporter avant eux. Ces idolâtres ont leurs *credo*, auxquels les hommes doivent conformer leurs pensées, leurs précédents surannés au moyen desquels ils prétendent brider l'énergie illimitée des âmes vivantes, leurs formes vénérées servant à étouffer la vérité et la piété. La lumière peut impunément pro-

jeter ses rayons sur leurs ténèbres; ils sont à tel point aveuglés par les préjugés et les traditions qu'ils ne sauraient la voir. De légères brises venant du ciel peuvent se jouer autour d'eux, ils les prennent pour des bouffées venant de l'enfer : la fraîcheur et la pureté n'en montrent-elles pas le caractère malsain? Nous serions d'indignes descendants des puritains et des non-conformistes si le respect que nous leur devons avait pour effet de nous transformer en esclaves du passé et de nous rendre ainsi impropres à l'œuvre du moment.

. . . . . .

Nous avons beau être fiers de notre liberté, le passé, comme un funeste magicien, a trop souvent jeté ses charmes même sur nous, glaçant et paralysant nos facultés ; il nous a enfermés sur le lit de Procuste de l'autorité, faisant de nous des avortons en matières spirituelles, nous rendant impropres à ces grandes entreprises dans lesquelles l'enthousiasme d'un amour véritable devrait nous lancer. Nous avons besoin d'un puissant libérateur qui vienne rompre le charme. Par des signes innombrables, Dieu invite à sortir de l'esclavage les héritiers de cette glorieuse lumière et de cette liberté qu'il a préparées pour ses enfants. Peine inutile, la puissance de la routine et de l'habitude, des croyances et des formes, des interprétations humaines de la vérité divine, qui ont supplanté la vérité elle-même, d'idées estimées orthodoxes parce quelles sont vieilles, d'institutions tenues pour divines parce qu'elles sont établies, tout cela les retient dans la servitude d'Egypte. Il nous faut un autre Moïse qui brave la puissance et la colère d'un autre Pharaon, un homme qui d'une voix de prophète adresse ses sommations aux antiques préjugés, aux anciennes superstitions et sur un ton qui emporte l'obéissance, leur ordonne de laisser partir le peuple de Dieu. »

L'orateur rappelle ensuite que la prétention à l'infaillibilité est le trait fondamental de toute la tendance romaine. C'est ce principe-là qu'il faut contester sans relâche, car du moment où on a eu le malheur de l'admettre, il est très difficile d'échapper aux conséquences extrêmes qui en résultent. C'est

là ce que doivent bien se dire ces protestants, aussi mal inspirés que zélés, qui veulent opposer aux prétentions de Rome l'idée malheureuse d'une Bible infaillible. « Cette espèce d'attachement pour la Bible bien décidé à maintenir non seulement le texte primitif, mais encore la traduction anglaise qui prétend retenir des versets qui ont évidemment été ajoutés, et dans la traduction des passages mal rendus; qui se glorifie dans la rigidité du conservatisme, dût-il conduire à accepter comme Parole de Dieu des choses qui ne sont que des adjonctions humaines ou des falsifications de l'original divin, cette conception de l'Ecriture est beaucoup plus dangereuse que le specticisme lui-même qui voudrait renverser complétement le Livre. »

M. Rogers rappelle que c'est le contenu de l'Ecriture qui a donné la valeur au contenant; jamais la Bible n'aurait été considérée par les hommes comme une autorité si elle n'avait en tout premier lieu établi ses droits à être un livre divin. Les critiques et les savants peuvent changer nos manières de voir sur le vase de terre dans lequel est contenu le trésor céleste, mais ils ne sauraient porter atteinte aux précieux joyaux qui s'y trouvent enchâssés. « Nous aimons la Bible aujourd'hui avec autant de ferveur, avec plus de ferveur même que par le passé, parce que nous le faisons d'une manière plus intelligente. Mais le sentiment est d'un autre genre. Dans les jours de notre enfance, la Bible charmait notre imagination et donnait pleine et entière satisfaction à notre besoin de merveilleux; plus tard, quand nous avons commencé à penser et à faire des recherches, elle a satisfait le besoin que nous avions d'un guide; elle devint le guide de notre jeunesse, l'autorité qui nous fournit précisément le genre de secours dont notre âme avait besoin; et aujourd'hui avec notre intelligence plus avancée, nos expériences plus complètes, lorsque nous éprouvons la soif d'une plus grande liberté, la Bible la satisfait encore. Elle marche devant nous comme elle l'a toujours fait: elle place au-dessus de tout un idéal plus noble vers lequel nous tendons; elle nous ouvre des veines de trésors divins

dont nous n'avions pas soupçonné l'existence ; elle nous conduit dans des champs plus vastes où se trouve tout ce qu'il faut pour attirer notre attention et stimuler notre pensée ; elle a, comme jadis, une réponse à toutes les questions que nous pouvons lui poser ; elle nous dit encore, comme Jésus à la Samaritaine, ce que nous avons fait ; elle nous fait sentir que le Maître a accompli ses promesses, et qu'il est lui-même toujours avec nous. »

Au fond, ce qui nous manque surtout, c'est plus de foi dans la Parole de Dieu elle-même ; il nous faut une foi qui regarde avec indifférence tous les secours accidentels et accessoires, une foi osant affronter sans pâlir et sans craindre un monde tout armé: il nous faut avant tout une foi qui montre son courage et son assurance en défiant les recherches les plus exactes, en acceptant tout principe qui est démontré vrai, pour si opposé qu'il puisse être à nos idées préconçues, pour si menaçant qu'il puisse paraître par quelques-unes de ses conséquences apparentes. « L'autorité contre la liberté, l'église contre la conscience individuelle, voilà la grande bataille de l'époque dans laquelle les églises libres ont un rôle important à jouer. »

L'orateur répond ensuite à l'objection de ceux qui prétendent qu'il a, lui aussi, son autorité, en acceptant la Bible comme règle absolue. « C'est vrai, dit-il, mais pourquoi? Ce n'est point parce que l'église m'en garantit la valeur, ou parce que la voix générale de la chrétienté la proclame divine et suprême, mais parce qu'elle s'est justifiée elle-même à nos cœurs et à nos consciences comme la Parole du Dieu vivant. Le Seigneur, en recommandant les Ecritures de l'ancien Testament, fait reposer leurs droits sur ceci : « Par elles vous estimez avoir la vie éternelle et ce sont elles qui rendent témoignage de moi. » A plus forte raison aujourd'hui que nous avons la complète révélation de notre Sauveur dans des évangiles et dans des épîtres, possédons-nous ce qui recommande le livre à notre foi et à notre obéissance. C'est dans ce pouvoir convainquant de la vérité se justifiant elle-même que les apôtres mirent leur confiance. « Nous nous rendons approu-

vés à toute conscience des hommes devant Dieu, par la manifestation de la vérité. » Pourquoi hésiterions-nous à avoir la même confiance et à adresser le même appel ? »

On dira peut-être que c'est là rejeter entièrement tout élément d'autorité, pour s'établir sur un sable mouvant, la puissance intrinsèque de la vérité. Comment répondre à ceux qui diront que cette puissance intrinsèque de la vérité ne se manifeste pas assez ? A quoi nous servira-t-il, demande à son tour M. Rogers, de trouver quelque moyen de la leur imposer par voie d'autorité ? « Il y a une idée vraiment étrange, — nous devrions plutôt l'appeler une superstition, — que la simple acceptation d'une croyance profitera à un homme, cette acceptation fût-elle un pur acte extérieur, dans lequel l'intelligence et le cœur ne joueraient aucun rôle. Mais c'est là attribuer une influence magique à une simple profession de foi. Ce qui profite à un homme ce n'est pas la croyance qu'il admet et tient pour vraie, mais celle qui le tient lui-même, qui a pris possession de son intelligence et de sa conscience, qui inspire ses affections, forme son caractère. Or, comme il n'est point d'usage de l'autorité qui puisse amener à cette foi-là, il ne peut servir à rien d'y recourir quand il s'agit de vrais résultats spirituels. C'est pour nous un fait profondément triste que le cœur d'un homme puisse n'éprouver aucune sympathie pour l'Evangile, mais jusqu'à ce que cette sympathie soit éveillée, peu importe l'autorité qu'il reconnaît, ou la profession qu'il fait, Christ ne lui sert de rien. La vérité de l'Evangile n'est nullement atteinte par l'incapacité d'un tel homme de la percevoir, mais il n'est pas d'autorité qui puisse se transformer en vérité pour lui jusqu'à ce que l'Evangile devienne ce qu'il imagine lui-même. A la vérité c'est ici qu'il se commet souvent une erreur. L'assertion qu'il y a en l'homme une faculté de vérifier la vérité, de se l'assimiler, et qu'il ne peut y avoir de vrai pour lui que ce qui s'accorde avec ce critère interne, cette assertion se transforme en l'idée que la vérité elle-même change, suivant les constitutions diverses des esprits. On confond ainsi l'élément objectif avec le subjectif. Mais c'est là ne pas comprendre de quoi il est question. Le fondement de Dieu demeure ferme, que

les hommes le reconnaissent ou non, mais si un homme décide de bâtir sur un autre, il devra en rendre compte à son propre maître. Le grand jour manifestera la nature de son œuvre. Tout ce que nous affirmons, c'est qu'il ne nous appartient pas d'anticiper le verdict, encore moins de nous imaginer que nous pouvons le changer, en contraignant cet homme à proclamer le roc même, ce qu'il estime au fond de son âme n'être que du sable sur lequel il doit se garder de construire. »

Allant à la rencontre d'une objection fréquente ailleurs qu'en Angleterre, M. Rogers est appelé à justifier le position qu'il occupe entre les deux extrêmes. Cela le conduit à caractériser le vrai libéralisme. Jusqu'à présent on s'est trop imaginé qu'il n'y a de mouvement théologique que dans le sein de l'anglicanisme. Il serait plus juste de dire que cette église nous offre le triste spectacle d'un établissement qui, faute de savoir se modifier, s'écroule sous les coups redoublés que lui portent à l'envi les représentants des tendances les plus extrêmes. Le ritualisme confinant au catholicisme et un latitudinarisme accueillant toutes les négations, s'y coudoient en face d'un évangélisme plus bruyant qu'éclairé et énergique. L'intervention des dissidents dans les débats théologiques semble indiquer un développement plus sain et plus normal.

« On ne manquera pas de dire, poursuit M. Rogers, que nous cherchons à nous tracer une voie moyenne, de toutes les tendances la moins noble, quoique la plus politique ; certains libéraux nous reprocheront de faire de trop grandes concessions à l'ancienne foi ; les orthodoxes qui pensent qu'on ne peut aimer la vérité quand on ne respecte pas aussi leur drapeau, nous reprocheront de favoriser la révolution et l'incrédulité. Nous avons à montrer que ce n'est nullement par lâcheté que nous avons été amenés à choisir notre position et certainement pas par l'idée de découvrir un heureux juste milieu entre deux extrêmes. Ce qui nous a imposé notre attitude, c'est la conviction réfléchie que la plus sûre, l'unique méthode de défendre l'Evangile, c'est l'exercice d'une parfaite liberté, et que c'est en en faisant largement usage, sans se soumettre à aucune autorité, que nous avons été conduits à placer notre confiance

en l'Evangile, à l'aimer, ou mieux à aimer le Sauveur qui est l'Evangile lui-même. On a trop l'habitude de confondre le libéralisme avec une école ayant sa manière particulière de penser; il devrait nous appartenir de montrer que c'est plutôt une tournure d'esprit, et que l'adhésion la plus ferme à une théologie qui peut paraître surannée, et par conséquent peu convenable pour notre époque, est compatible avec le plus large et le plus parfait libéralisme. On peut admettre soi-même certains dogmes sans éprouver la moindre tentation de les imposer aux autres, sans oser flétrir du titre d'hérétique ceux qui les rejettent, sans entreprendre de prononcer le verdict de l'éternité par rapport à ceux qui les acceptent ou qui les repoussent. »

L'auteur fait remarquer que les non-conformistes ne souscrivent aucun formulaire et qu'il n'est pas néanmoins de corps ecclésiastique qui ait une plus grande unité de foi dans les choses essentielles. Que la liberté accomplisse donc son œuvre parfaite parmi nous. S'il y a des changements désirables à introduire dans notre manière d'agir, dans notre culte, dans notre administration, n'hésitons pas un instant à les faire. « Et si, ce qui est peut-être plus difficile à admettre, notre théologie a subi une révolution lente; si nous avons appris à reconnaître que certaines choses qui passaient pour essentielles ne sont que secondaires ; si nous sentons que quelques-unes de nos manières de présenter les choses et que même certaines de nos opinions réclament modification, soyons assez indépendants et assez hardis pour suivre la vérité ouvertement partout où elle nous conduira. Soyons bien attentifs à la manière dont nous traitons les différences d'opinions, dont nous rendons les hommes coupables pour des paroles; prenons garde de ne pas appeler le bien mal, quand il est en rapport avec ce que nous appelons hétérodoxie et, le mal bien, quand il est sanctifié par le parfum de la saine doctrine. Nous ne saurions oublier que les hérétiques ont pris rang parmi les maîtres les plus sages de l'humanité et parmi les enfants les plus saints de l'église. Nos ancêtres non-conformistes furent tous des hérétiques et ils ont hérité ce titre des réformateurs et des puritains. Les

annales de l'église sont jonchées des os blanchisssants d'hérétiques tombés pour la cause sacrée de la vérité. Les apôtres furent les hérétiques de leur temps; et c'est à une croix d'hérétique que fut cloué le sauveur de l'humanité. Nous du moins, enfants de la liberté, au lieu de flétrir chaque nouveau docteur du titre d'hérétique, montrons-nous disposés à bien accueillir et à écouter ces étrangers. Il se peut que, sans nous en douter, nous fassions accueil à des anges. Dieu, en effet, peut faire jaillir de nouvelles lumières de sa Parole et quelques-uns de ces étrangers peuvent avoir reçu mission d'en faire briller à nos yeux quelques rayons. »

On n'en saurait douter, le protestantisme anglo-saxon s'ébranle enfin, en Amérique comme en Angleterre. Le souffle nouveau d'une mystique bien authentique pénètre dans ces bataillons serrés trop longtemps asservis par un piétisme formaliste, obéissant à quelques Schibboleths empruntés à la scolastique du XVIIe siècle protestant, alors que la foule croyait de bonne foi suivre les traces de la réformation. L'esprit large, profondément chrétien et vivant des hommes du XVIe siècle reparaît enfin pour briser les chaînes d'un traditionalisme terre à terre et impuissant, en présence des grandes obligations imposées aujourd'hui à l'église.

Ce qui achève de donner à ce discours toute sa portée, c'est qu'il a été prononcé à Londres, par un homme très influent, dans une assemblée de 2000 personnes des plus sympathiques qui, suivant l'habitude anglaise, n'ont pas manqué de souligner les passages les plus décisifs et les plus caractéristiques. Toutes ces circonstances élèvent cette manifestation à la hauteur d'un événement. « Il est bien entendu que la plupart des congrégationalistes, remarque le journal qui a reproduit ce discours, tout en maintenant les vérités essentielles contenues dans la Bible, sont disposés à reconnaître que nous avons ces trésors dans un vase de terre. Toute la tendance de ce puissant discours, qui mérite d'être lu avec soin, peut être résumée en un seul mot : La liberté constitue la force spirituelle des non-conformistes. Qu'il en soit fait un

grand et bon usage et il n'y aura rien à craindre ni d'un ultramontanisme despotique, ni d'un scepticisme stérile. »

Il est encore digne de remarque que le recueil auquel sont empruntés tous ces détails, *The Englisch Independent* du 15 mai 1874, bien loin d'être une revue théologique, est un simple journal de nouvelles, une feuille hebdomadaire. Voilà donc que les Anglais en sont déjà à ne pas craindre de porter ces questions devant le grand public, dans des recueils destinés en bonne partie à l'édification ! Nos journaux sont loin de faire autant d'honneur à leurs abonnés ; ils se gardent, sous prétexte qu'ils ne font pas de la théologie, d'aborder aucune de ces questions sérieuses absorbant l'attention de tous les homme qui pensent dans le protestantisme d'autres pays. De peur d'effrayer, d'éloigner leurs lecteurs, ils parlent exactement comme si ces problèmes ne s'étaient jamais posés parmi nous, donnant comme l'Evangile pur et simple, destiné à édifier l'église, les résultats les plus problématiques d'une théologie surannée. Ainsi se creuse toujours plus l'abîme entre le petit nombre de ceux qui pensent et la foule dont on devrait sentir le besoin d'ouvrir l'esprit, au lieu de plaider une cause perdue, en avocats prudents et habiles. Aussi longtemps que durera ce funeste divorce, qui a déjà contribué pour sa bonne part à faire avorter une première fois notre développement théologique, il ne pourra être question de sortir de la phase ingrate et stérile que nous traversons. En attendant, sous ce verni de dogmatisme, le scepticisme fait de grands ravages. Ne l'avoue-t-on pas quand on déclare ingénument que si l'on n'étudie pas, c'est de peur de perdre sa foi ? Il faut qu'on ait le sentiment qu'elle est bien mal assise, cette foi, pour laquelle on redoute le grand jour et la lumière. Un tel langage, qui rappelle les ignorantins, est bien peu digne des enfants de la réforme. Quant à ceux qui travaillent d'une manière indépendante à résoudre des problèmes de toute importance pour notre avenir religieux, lorsqu'on ne les ignore pas systématiquement, on les présente, pour parler avec M. Rogers, comme de dangereux hérétiques ébranlant la foi.

En attendant, les idées du public religieux en Angleterre et en Amérique sont en train de se modifier profondément. La manière ordinaire de nous présenter la condition religieuse de ces pays devient chaque jour un anachronisme plus manifeste. Il commence déjà à être trop tard pour expliquer le zèle religieux et l'activité pratique de ces contrées par le maintien intact d'une théologie immuable qui commence à disparaître. En Amérique comme en Angleterre, on marche avec foi, avec un courage mêlé de joie, vers des horizons plus vastes, à la rencontre de questions nouvelles que nous semblons ne pas apercevoir, occupés que nous sommes à dormir du plus profond sommeil, tour à tour bercés ou réveillés en sursaut par le bruit des stériles querelles des partis. Qui sait ? Les mêmes hommes qui trouvent commode de se soustraire à la délicate obligation de faire l'éducation théologique de ceux qu'ils ont mission d'éclairer, recommanderont peut-être la théologie nouvelle lorsqu'elle ne manquera pas de nous arriver toute faite d'ici à quelques années, dans ces traductions de l'anglais pour lesquelles un certain public a toujours conservé un faible.

III

Le même esprit de largeur s'est manifesté lorsqu'on a abordé divers sujets spéciaux. Ainsi l'attitude que quelques-uns des membres de l'Alliance ont prise dans la grande question du jour, le darwinisme, est des plus remarquables. Jamais, à notre connaissance, une assemblée d'hommes religieux ne s'est exprimée d'une façon aussi sensée dans un sujet qui a, depuis quelques années, le privilége d'irriter et d'effrayer ceux surtout qui ont vaguement entendu parler de la chose, sans trop savoir de quoi il s'agit. Réduit à sa plus simple expression, le problème est tout à fait simple : Dieu a-t-il créé directement, immédiatement les diverses espèces végétales, animales qui existent de nos jours à la surface de la terre, ou bien s'est-il borné à créer certaines espèces animales, ou même seulement des espèces végétales en les douant d'une force génératrice suffisante pour que, sous l'influence des milieux ou d'autres

circonstances, elles arrivassent à produire les riches variétés et espèces de tout genre dont le monde est le théâtre? On peut répondre sans crainte que le christianisme est tout à fait désintéressé dans la solution de la question contenue dans ces limites. C'est là un problème purement scientifique comme beaucoup d'autres dont le chrétien peut attendre la solution avec le calme d'un homme décidé à ne pas adopter des préjugés dictés par l'ignorance ou la passion, mais à accepter la vérité quelle qu'elle puisse être, aussitôt qu'elle lui sera présentée. S'il est démontré empiriquement que Darwin a deviné juste. — car jusqu'ici on en est encore là, — il faudra reconnaître qu'il a eu la bonne fortune de surprendre le secret du Créateur. Que si au contraire il est établi que les faits ne confirment pas l'hypothèse hardie du célèbre naturaliste anglais, il faudra se remettre à chercher dans une autre direction, en faisant son profit des vérités partielles que la nouvelle école aurait mises en lumière.

Encore un coup, pourquoi donc les hommes religieux, tout émus, iraient-ils se jeter dans une mêlée des plus chaudes dont l'issue est encore incertaine, prendre parti dans des controverses qui ne les regardent pas, pour lesquelles ils sont en général incompétents, alors qu'ils ont certes assez à faire chez eux?

C'est à recommander ce désintéressement et cette impartialité que s'est attaché le Dr Mc Cosh, écossais récemment appelé à la direction du collége de Princeton près de New-York. « Je ne suis pas persuadé, a-t-il dit, que la religion soit intéressée à maintenir que toutes les espèces d'insectes doivent leur origine à un acte *spécial* de Dieu sans l'emploi d'aucune cause seconde. » Un pasteur anglais, à la fois missionnaire depuis 50 ans et botaniste depuis 20 ans, le Dr Brown, s'est déclaré disciple de Darwin. Il réussit à mettre la doctrine du catéchisme de Westminster en parfait accord avec ses vues sur l'histoire naturelle : son orthodoxie ne reçoit d'accroc que sur un point : Il ne saurait admettre que Dieu ait créé le monde de rien dans l'espace de six jours. Du reste cette hérésie ne saurait être mise sur le compte du darwinisme ; le Dr Brown avait abandonné les idées courantes avant l'apparition de la nouvelle

doctrine. Il maintient que l'hypothèse darwinienne ne porte que sur le *mode* de la création et non sur le fait lui-même. A en juger par ce qui lui est arrivé à lui-même, ce pasteur anglais ne doute pas que la confirmation de la doctrine de Darwin ne finisse par exercer une bienfaisante influence.

Une question du Dr Hodge, — car cette séance est du trop petit nombre de celles où il y a eu discussion, — a fait faire un pas important au débat. Est-il vrai, oui ou non, a-t-il demandé, que le darwinisme enseigne que toutes les formes de la vie végétale et animale, y compris l'homme et tous les organes de son corps, soient le produit de forces inintelligentes agissant aveuglement, et non en vue de certains buts? Est-il vrai que l'œil, par exemple, soit le produit d'une action inconsciente? Ce serait chasser Dieu et l'intelligence de l'univers.

Les darwiniens, ainsi mis au pied du mur, ont été obligés de catégoriser. Le Dr Dawson, président du collége de Mc Gill, à Montréal (Canada), a déclaré que Darwin n'irait pas jusqu'à répondre affirmativement, bien que sa doctrine conduise logiquement à cette conclusion. La théorie de Darwin demeure vraie aussi longtemps qu'il ne s'agit que de rendre compte des variétés qui s'expliquent évidemment par une action des milieux sur les espèces. Pour ce qui tient aux espèces, la théorie nouvelle n'a nullement été prouvée, il est hors de doute qu'elle entre en conflit avec l'Ecriture, spécialement en ce qui concerne l'homme. Les espèces seraient, d'après Darwin, provenues de la sélection naturelle, sélection qui s'effectue dans la lutte des espèces pour l'existence, à la suite de la victoire des plus aptes, des plus forts. Cette doctrine n'est qu'une pure hypothèse et non le fruit d'une induction scientifique. Il faut y voir une tentative de rendre compte de faits qui ne s'expliquent que par la doctrine de la création.

Un autre orateur, le professeur Anderson, président de l'université de Rochester, New-York, a cherché à distinguer entre le darwinisme et les théories qui semblent vouloir l'exploiter dans le sens du matérialisme et de l'athéisme. Par évolution on peut entendre le procédé employé par le Tout-puissant pour le développement du plan de la création. Dans ce sens ce terme

demeure en parfait accord avec la foi en un Dieu personnel conscient. Mais on peut entendre aussi par évolution cet immense phénomène de la croissance dans l'univers, indépendamment de toute volonté consciente pour y présider et de toute idée ou de tout plan antérieur arrêté avec conscience. C'est dire alors que le fait de l'univers et l'ordre qui y règne sont dus tout simplement à un terme abstrait qui sert à désigner le phénomène, le procès. Voilà comment l'évolution, simple conception verbale, arrive à supplanter la volonté et l'intelligence. Le mot employé dans cette acception est chargé d'accomplir l'œuvre d'une force concrète guidée par l'esprit. Prétendre expliquer ainsi l'univers est tout aussi irrationnel que de revenir aux idées éternelles de Platon et des réalistes du moyen âge. Recourir ainsi à des mots abstraits comme s'ils désignaient des choses concrètes, c'est tomber dans le travers favori de la métaphysique et de ses méthodes ; une telle manière de faire est des plus déplacées dans un système qui prétend s'appuyer sur des faits positifs et sur des lois constatées. Quand il s'agit de discuter une question de ce genre, il faut bien prendre garde de ne pas se séduire soi-même en employant des termes abstraits, alors que les conditions du problème réclament absolument la présence de la personnalité, de la volonté et de l'intelligence.

Les mots *développement*, *sélection naturelle, survivance du plus apte*, ne sont pas moins ambigus. Elle a beau être régulière et naturelle, la sélection implique toujours qu'il y a de l'intelligence quelque part. Plus elle est naturelle et en accord avec une loi constante, avec un plan, un système, plus la sélection implique d'intelligence. Le développement, le déploiement est inintelligible si on n'admet pas un plan, une pensée préalablement impliquée dans les forces qui, en agissant régulièrement, produisent le résultat. Que faut-il entendre par la victoire, la survivance du plus apte, dans le combat pour l'existence ? Cela n'implique-t-il pas qu'il y a dans le monde des formes de vie, des types capables de survivre à la lutte pour l'existence, par suite de la perfection de leur forme, de leur délicatesse, de leur parfaite adaptation au milieu

dans lequel ils sont placés ? La présence même de ces milieux et leur parfaite adaptation au type de vie organique, tout cela implique prévision, choix, plan, intelligence.

Prétendrons-nous que cette adaptation ne saurait impliquer intelligence ? alors nous sommes obligés de soutenir qu'une action régulière dirigée systématiquement en vue d'obtenir certains buts, ainsi les phénomènes de la pensée et du langage chez l'homme, n'impliquent pas chez lui d'intelligence. Nous ne saurions nous identifier avec la conscience divine pas plus que nous ne pouvons le faire avec celle des autres hommes, mais nous sommes tenus, par le même raisonnement, d'admettre une conscience divine et de l'intelligence dans l'univers, de même que nous sommes obligés de reconnaître que l'intelligence contrôle l'attente et les actions des autres hommes.

Rien de plus piquant que de voir les adeptes des sciences positives, alors qu'il s'agit de rendre compte du fait de la création, recourir à des termes abstraits dans le cours de la discussion, les confondre sans cesse avec les forces concrètes de l'intelligence et de la volonté. La science positive prétend ne s'occuper que de faits constatés et de lois vérifiées. Et cependant il est peu de livres de métaphysique et de théologie qui aient plus librement recours à ces termes suspects que ceux de Herbert Spencer. Cette école de philosophe réclame l'existence de la matière et de la force, de la matière qui serait sans origine et de la force n'impliquant pas volonté. L'esprit humain ne saurait concevoir que les deux aient pu exister sans cause. C'est particulièrement le cas de la notion de force. Sir John Herschel, dans son remarquable traité sur l'origine de la force, parlant en physicien et en mathématicien, déclare solennellement que la force est un mot dépourvu de toute signification, un concept incompréhensible, dès qu'on le sépare de l'idée d'une volonté quelque part, soit en Dieu, soit en l'homme. Dans toutes les discussions de cet ordre, il faut tenir la main à ce que les apôtres des sciences positives demeurent strictement fidèles aux méthodes qu'ils déclarent régler leur manière de penser.

Ils ne sont admis à se servir d'hypothèses que comme d'un échafaudage pour élever un solide édifice de vérités bien établies. Les hypothèses sont indispensables alors qu'il s'agit de se livrer à des recherches scientifiques, mais ces hypothèses-là ne sauraient constituer la science. Or le darwinisme, au sens populaire du mot, peut être une excellente hypothèse pour se livrer à des recherches scientifiques, mais il n'a nul droit à prendre place parmi des lois constatées, ou dans un ensemble de doctrines se donnant pour de la science positive.

Il y a aujourd'hui et il y a eu jadis deux écoles de naturalistes. Les uns, maintenant la fixité des types végétaux et animaux, peuvent avoir méconnu l'admirable flexibilité que possèdent certains types de s'adapter à des milieux nouveaux, surtout sous la direction de l'homme. (Cuvier.) D'autres, exagérant ces derniers faits, admettent une plasticité absolue, une capacité infinie de s'adapter aux milieux les plus divers. (Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin.) Scientifiquement parlant, l'une des deux suppositions n'est pas plus acceptable que l'autre. L'hypothèse de Darwin peut être fort utile, mais, sous prétexte qu'elle est à la mode, qu'on ne prétende pas exclure de l'église de la science ceux qui ne sauraient l'admettre comme une vérité constatée. C'est là une distinction capitale que ne font pas les jeunes et ardents disciples de Darwin, faute d'être assez familiarisés avec les règles sévères des méthodes scientifiques. C'est notre fidélité aux méthodes scientifiques, dont ces messieurs se donnent pour les champions, qui nous interdit de recevoir des hypothèses pour des faits scientifiques constatés.

D'après M. le docteur Dawson, le darwinisme serait une de ces hypothèses qu'il faudrait soigneusement distinguer de celle de Spencer. D'après Spencer, la matière et la force existeraient d'elles-mêmes, ou auraient été créées et mises en mouvement par Dieu. De la matière et de la force seraient sortis les plantes et les animaux. Il faut prouver cette doctrine, si on veut la faire admettre. Même avec l'intervention de l'homme, on n'a jamais vu la matière inorganique devenir un animal. Nous

attendons que cette fameuse preuve soit administrée. Ces hypothèses seraient vérifiées que la doctrine d'un Dieu personnel n'en serait pas moins nécessaire pour expliquer l'origine de l'univers et le genre de développement dont il est le théâtre. Beaucoup de chrétiens sont saisis d'une crainte déplacée à l'apparition de ces hypothèses qui hantent en foule l'imagination des hommes scientifiques. Les preuves en faveur de l'existence d'un créateur personnel ne sauraient être ébranlées par des considérations tirées du mode de la création, de la rapidité plus ou moins grande avec laquelle elle s'est effectuée. Plus vite on le comprendra, et plus vite les chrétiens simples seront rassurés; plus vite aussi nous éviterons des controverses déplacées et des discussions oiseuses, en défendant la doctrine de Dieu contre les phrases évasives du naturisme agressif.

On voit comme le problème se déplace et se transforme. Non-seulement les représentants des sciences positives deviennent infidèles à leurs méthodes, quand ils prétendent nous imposer leurs hypothèses sur l'origine des espèces, mais encore ils nagent en pleines eaux dans ce monde de la métaphysique qu'ils prétendent interdire aux autres comme un royaume de pures chimères. Rien de plus rare que ce désintéressement tant vanté; nul n'en a cure; le grand zèle pour l'avancement des sciences positives n'est que trop souvent aiguillonné par le besoin de justifier quelque bon préjugé métaphysique auquel on paie son tribut, tout comme si l'on était un chrétien étroit et superstitieux.

Darwin lui-même avait-il son siége fait en métaphysique quand il s'est livré à ses recherches? Celles-ci ont-elles été complétement désintéressées ou mises dès le début au service d'une thèse métaphysique? Dès l'abord Darwin a mis tant d'affectation à restreindre, à limiter, à cantonner le problème dans le monde animal et végétal, laissant percer la question anthropologique seulement quand les esprits ont été assez bien préparés, qu'on se demande si en tout cela il n'y a pas eu une habileté approchant de la diplomatie. Mais ce n'est pas là ce qui importe. Que Darwin soit ou non parti d'un

apriorisme matérialiste ou athée, la question est de savoir si le darwinisme est ou non hostile au christianisme ou mieux à ces hypothèses métaphysiques sans lesquelles le christianisme reposant en l'air serait privé de toute raison d'être pour devenir une poésie inoffensive à l'usage d'un siècle utilitaire et athée? Du moment où il ne prétendrait pas faire de la métaphysique, le darwinisme ne saurait entrer en conflit avec le christianisme. Et s'il n'en a pas fait dès le début, ce qui est plus grave, n'est-il pas obligé d'en faire? M. Dawson, qui semble s'être donné pour mission de le présenter sous le meilleur jour possible, semble concéder la chose quand il admet que logiquement le darwinisme aboutit à la négation de Dieu et de l'intelligence dans l'univers. Le professeur de Montréal demande toutefois qu'on distingue entre l'évolutionisme en général et le darwinisme, qui ne serait qu'une espèce du genre. Herbert Spencer prétend que toutes choses se sont produites elles-mêmes. Il affirme la matière et la force, c'est-à-dire une espèce de toute puissance pratique, étant donnée la matière avec tous les attributs de la chimie et toutes les forces de la physique. En possession de la matière et de la force, il prétend qu'elles peuvent produire la vie, sans que personne ait encore prouvé que le plus humble organisme puisse se produire d'une manière spontanée sans vie préalable. Il affirme encore que la plante peut se convertir en animal, ce qu'il faudrait encore prouver. De sorte que quand il s'agit de darwinisme, on suppose des théories faisant encore un plus grand appel à notre foi qu'à notre science. Darwin, lui, ne s'attache qu'à une seule des branches de cette spéculation, celle qui se rapporte à la transmutation des espèces. Donnez-moi seulement, dit-il, deux ou trois espèces de plantes ou d'animaux et je me charge de vous faire voir comment toutes les plantes et tous les animaux en sont sortis. Il raisonne donc sur de simples possibilités et non sur des faits. Dans le détail de l'argumentation, nous rencontrons sans cesse des difficultés portant sur la vraie nature et sur la limite des espèces, telles que nous les connaissons. Les naturalistes sont ici loin de s'entendre, de sorte qu'il y a fort à faire avant

d'être en mesure de décider quelle est la portée de ces hypothèses sur la doctrine qui veut que les plantes et les animaux aient été créés « selon leur espèce. » D'autre part nous lisons dans le premier chapitre de la Genèse le mot *créer* employé pour désigner l'introduction des premiers animaux et de l'homme et dans d'autres cas les formules : *faisons que la terre produise,* etc. Cette différence peut-elle être expliquée? Si je m'aventure à soutenir que Moïse a prétendu que les espèces animales et végétales ont été créées séparément, je risque de lui faire dire plus qu'il n'a entendu. La science, de son côté, ne nous dit pas jusqu'à présent comment les espèces sont venues à l'existence. Tout ce que nous savons, c'est qu'elles ont fait leur apparition dans diverses périodes de l'époque géologique. La science est fondée sur des faits, mais ici ils nous font défaut.

Enfin, il est évident que même prouvée, l'hypothèse hardie de Darwin ne suffirait pas pour nous donner la solution de l'énigme de l'univers. Fût-elle une vérité, elle ne serait pas encore toute la vérité. C'est là ce que le docteur Mc Cosh a fait ressortir avec beaucoup de force.

On a vertement reproché à la théologie d'avoir fait jadis invasion dans le domaine des autres sciences quand elle ne les a pas asservies. Il fut un temps où il n'était pas permis de proclamer une découverte faite dans le ciel ou sur la terre sans s'être demandé préalablement qu'en pensera l'église? Ces ridicules prétentions à l'omniscience et à l'omnipotence n'ont corrigé personne. Il n'est pas de science née de hier qui, à son jour et à son heure, n'affecte les mêmes allures : chacune nous présente à son tour la clef définitive de toutes les énigmes de l'univers. Et toutefois, la science se heurte à des murailles d'airain, et se voit condamnée à mettre à jour sa faiblesse si elle tente de les transpercer. Il ne saurait y avoir de développement sans une matière qui se développe et nul ne saurait dire d'où cette matière primitive peut bien être provenue. Cette matière doit avoir des propriétés; quelles sont-elles et d'où sont-elles venues? Il est des savants qui raisonnent comme si la matière primitive étant une fois donnée tout pouvait s'expliquer par l'évolution. Mais si nous

n'avons pas une intelligence poursuivant certains buts, il est impossible de rendre compte de cette combinaison, de cette organisation d'agents mécaniques, électriques, chimiques, vitaux qui produisent le développement. On ne saurait dire d'où sont venus le sentiment et la sensation animale. D'où est venu l'instinct? Quand et comment l'intelligence a-t-elle fait son apparition? Comment expliquer l'affection, la piété, l'amour, la distinction du bien et du mal? Il est surtout impossible de rendre compte des facultés supérieures de l'homme, de sa capacité de faire des abstractions, des généralisations, de découvrir des vérités nécessaires, et de reconnaître les obligations de la vertu. A tous ces égards la science se trouve en face d'abîmes infranchissables. Elle est obligée de reconnaître qu'elle ne saurait citer des faits à l'appui de sa théorie, et quant aux hypothèses auxquelles on a recours, elles ne peuvent même rendre compte des faits essentiels, l'apparition de nouvelles facultés, de nouveaux agents jusqu'alors inconnus.

A ces faits inexplicables, suffisants pour renverser les prétentions de la science, viennent s'en ajouter d'autres non moins embarrassants. Il y aurait d'abord à rendre compte de la douleur. Dès que les animaux vivants font leur apparition, on est obligé de nous parler d'une lutte pour l'existence. Quand l'homme se montre, on ne sait comment, sur un théâtre évidemment préparé pour le recevoir, il faut qu'il lutte, lui aussi, et contre la maladie, et contre les passions, et contre lui-même.

Sans contredit il y a de l'ordre dans l'univers, soit dans les cieux, soit dans les organismes divers. Mais c'est un ordre provenant du désordre. Si l'homme a des aspirations supérieures, c'est uniquement pour sentir combien il reste endessous d'elles. Voilà des faits qui ne sont pas moins constatés que celui du développement dans le règne végétal et animal. On peut faire l'apologie de plusieurs de ces choses, mais sans réussir à les expliquer, par exemple, l'existence d'une tristesse incurable et de la folie. Quant à l'avenir, tout ce que la science peut nous dire, c'est que la chaleur du monde entier doit un jour finir par s'épuiser, et qu'ensuite

l'univers, dans cet état de désagrégation, sera consumé par le feu. Mais on ignore quelles combinaisons nouvelles pourront encore sortir de ce feu élémentaire. Et puis voici venir la loi morale avec son inflexibilité, nous parlant d'un jugement à venir, d'un compte à rendre.

La science et la révélation ne sont pas en contradiction quand il s'agit des grands faits de l'univers. Seulement tandis que la religion propose la solution de l'énigme, la science préfère négliger des faits dont elle ne réussit pas à se rendre compte. Cela étant, le devoir du chrétien est tout tracé. Il perdrait son temps à chercher à prouver aux naturalistes qu'il n'y a pas du vrai dans la doctrine du développement; il vaut mieux s'attacher à signaler les côtés religieux de cette doctrine nouvelle. Plus d'un naturaliste serait heureux qu'on lui montrât qu'il peut conserver sa vieille foi en Dieu et en la Bible et sa foi nouvelle en la science. Mais il importe de signaler en même temps les limites infranchissables de la doctrine nouvelle. Il y a des hommes qui, dès qu'ils ont fait quelques observations dans une branche quelconque des sciences naturelles, sans savoir le premier mot de beaucoup d'autres choses, en particulier de la philosophie et des sciences morales, s'imaginent qu'ils peuvent tout expliquer dans l'univers par la loi de l'évolution. Il importe de rappeler à ces enthousiastes qu'il peut bien y avoir cela de vrai, mais qu'en tout cas il y a aussi autre chose.

Il est impossible de ne pas rendre attentif à l'esprit de largeur et d'indépendance chrétienne qui a présidé à tout le débat sur cette grave question. Et puis, comme ces professeurs et ces pasteurs américains sont bien au courant de ces grands problèmes! Quel contraste avec notre ignorance! Elle est telle que ceux qui chez nous devraient être de force à débattre ces questions nouvelles ont à peine entendu parler de leur existence! Que voulez-vous, les uns sont engagés dans de graves et bruyants débats pour se disputer quelques ruines du passé. Comment pourraient-ils se préoccuper de l'avenir le plus prochain de la foi chrétienne? D'autres continuent leurs charges à fond contre d'anciens adver-

saires qui n'existent plus et croient que tout va à merveille en Israël, parce qu'absorbés par ces jeux innocents ils ne s'aperçoivent pas de ce qui se passe autour d'eux. Ainsi agissent les hommes qui devraient penser et se préoccuper de ce qui se passe dans le monde. Quant aux autres, s'ils ne sont pas indifférents, ils considèrent la religion comme étrangère à tous ces débats, estimant qu'elle doit être soigneusement préservée de tout contact avec l'air du dehors de peur de détérioration, comme le talent de la parabole prudemment enveloppé dans un linge.

A la question générale du développement se rattache étroitement celle de l'homme primitif. Nous descendrions des animaux inférieurs : nos ancêtres auraient été dans une condition à peu près identique à celle des brutes. Il aurait fallu à la race des périodes d'une longueur démesurée pour s'élever jusqu'à la condition actuelle. Si nous en croyons le docteur Dawson, de Montréal, il y aurait déjà une forte réaction appuyée sur des faits constatés, contre ces assertions des plus exagérés d'entre les évolutionnistes. Tandis que, d'après leur théorie, on devrait trouver des races d'hommes toujours plus dégradées à mesure qu'on remonte le cours des âges, les découvertes récentes prouvent le contraire. Si on en excepte le fameux crâne du Néanderthal, dont l'âge est d'ailleurs inconnu, les têtes des plus anciens habitants de l'Europe rappellent tout à fait celles des races actuelles. Qui plus est, la grande taille, le développement extraordinaire des squelettes de ces âges reculés indiquent des hommes plus fortement constitués physiquement que la plupart des Européens d'aujourd'hui. Le cerveau sur lequel on insiste tant était également d'un volume plus considérable. L'homme fossille découvert à Mentone avait eu le bras gauche cassé et guéri, ce qui semble indiquer des races actives, guerrières peut-être. Les découvertes faites en Amérique concordent avec celles d'Europe.

Ces races primitives paraissent avoir eu des idées religieuses en rapport avec celles des premiers hommes de la Bible. Les tribus américaines, longtemps isolées de toutes les autres, admettaient un monothéisme primitif. Le Grand Esprit n'était

pas seulement le créateur du ciel et de la terré, il avait au-dessous de lui toute une suite d'esprits inférieurs, d'anges. Ces hommes croyaient à l'immortalité et à un jugement au delà de la tombe. L'idée d'un médiateur, d'un intercesseur entre Dieu et l'homme ne paraît pas leur avoir été étrangère. Jusque sur les os du mammouth, travaillés par l'homme contemporain, nous découvrons des signes d'idées religieuses; dans les plus anciennes sépultures on trouve des traces de viatique et des mesures prises en vue de l'existence nouvelle qui attendait les trépassés.

Reste la grosse question du temps. Ici encore l'exagération est loin d'avoir fait défaut, bien qu'il soit établi que l'homme a été contemporain de certaines espèces animales aujourd'hui disparues. Les caractères distinctifs des races actuelles se retrouvent déjà sur les plus anciens monuments d'Egypte. Naturellement les évolutionnistes ont été obligés de recourir à des périodes d'une longueur fabuleuse pour rendre compte du développement de ces races. Il tendrait à s'établir une loi nouvelle qui rendrait toutes ces suppositions inutiles. Les espèces, dès leur apparition, auraient eu, semble-t-il, un pouvoir inné d'expansion leur permettant d'atteindre en peu de temps leur limite géographique et de développer tous les caractères distinctifs constituant la race. Ces limites, une fois atteintes, les races vivent parallèlement jusqu'à ce qu'elles disparaissent les unes après les autres. D'après cette loi nouvelle, mise en avant par M. Hall, paléontologiste de New-York, quelques siècles auraient suffi pour donner naissance aux races d'hommes les plus différentes. Et sur ce point-là encore, la partie est loin d'être perdue.

Le docteur Dawson est tellement sûr de son fait, qu'il s'élève contre les théologiens trop disposés à renoncer à mettre d'accord la science et l'Ecriture sur ces questions-là. La Bible sans doute n'est pas un manuel scientifique, et à première vue il n'est pas toujours facile de mettre d'accord les vérités spirituelles avec celles de la nature. Toutefois la Bible, en qualité de livre de Dieu, ne saurait insulter à la nature; il y a des harmonies nécessaires entre le monde naturel et le monde spirituel.

D'autre part, le professeur Dawson reconnaît qu'il est déplorable de mettre sur le compte de la vérité divine des superstitions et des préjugés humains. L'antagonisme des hommes de science est en bonne partie provoqué par des idées accessoires qui, loin de venir de Dieu, ont pris naissance dans les époques les plus obscures de l'histoire. Le chrétien doit se garder d'accommoder sa croyance aux exigences de la science et de la littérature du jour. Cette erreur-là ne serait pas moins fatale. Ce que je demande, c'est que la vérité scripturaire ne soit pas confondue avec des idées étrangères provenant de l'homme et non de la Bible.

La règle, on le voit, est irréprochable. Reste la délicate question de l'application. Malheureusement le docteur Dawson, en ne voyant dans la Bible qu'un livre de Dieu, même quand il parle d'objets relevant des sciences naturelles, paraît avoir adopté une théologie de ces âges ténébreux encore plus humaine que divine.

Les faits seuls pourront montrer où la limite doit être placée. Pour les apprécier à leur juste valeur il faut, dit le professeur de Montréal, « que les chrétiens ne dédaignent pas de se tenir au courant des questions de cet ordre. Si le missionnaire croit indispensable d'étudier les croyances des plus grossières tribus, afin d'être mieux en mesure de leur enseigner la vérité, comment pourrions-nous ignorer les derniers résultats du travail intellectuel des hommes les plus cultivés ? Ils ne manqueront pas d'agir sur l'esprit de l'époque et, si on sait en faire un bon usage, ils peuvent servir à avancer la cause de Dieu. Qu'on se garde de considérer toujours l'homme de science incrédule comme un être malfaisant dont il n'y a qu'à se débarrasser. Il n'est souvent qu'une âme plongée dans les ténèbres, et cherchant péniblement la lumière dont il est parfois éloigné par les folies et les inconséquences des chrétiens. La séparation déplorable et qui va s'accusant de plus en plus entre ceux qui étudient les œuvres de Dieu et ceux qui croient en sa Parole ne doit pas être mise exclusivement sur le compte des hommes de science. Le théologien en sera rendu responsable dans la mesure où il aura contribué à

la provoquer, en corrompant les eaux de la vie par l'adjonction d'éléments terrestres malfaisants. »

M. le professeur Guyot, de Princeton, dans un travail *sur la cosmogonie de la Bible,* cherche à faire concorder les deux livres, celui de la nature et celui de la Genèse. « S'attacher, dit-il, à une interprétation de la Bible contredite par les œuvres de Dieu, c'est refuser de voir la lumière que Dieu lui-même s'est chargé de mettre devant nos yeux. Se refuser *à priori,* à admettre que cet antique document, la Genèse, puisse être d'accord avec les résultats de la science moderne, sous prétexte que son auteur ne peut avoir eu, dit-on, des connaissances de ce genre, au lieu de soumettre cette question à un examen impartial, comme quand il s'agit de faits, c'est là un procédé entièrement anti-scientifique. » C'est là s'avancer beaucoup plus que le rapporteur précédent : la Bible ne doit pas seulement s'abstenir de contredire les vérités de l'ordre naturel, on suppose qu'elle a eu l'intention de nous révéler une cosmogonie scientifique. C'est ce dernier point qui demanderait en tout premier lieu à être prouvé. Rien n'indique que l'auteur sacré ait eu les préoccupations qu'on lui prête bien gratuitement. L'auteur, c'est là l'essentiel, la seule chose qui doive nous intéresser ici, l'auteur est franchement monothéiste, et de son point de vue spiritualiste et théiste il nous dit moins comment les choses se sont passées que comment elles ont dû se passer. Les formes de langage et les divisions du temps sont nécessairement empruntées à l'usage de l'époque et ne sauraient avoir rien de scientifique ni d'objectif. M. Guyot peut avoir parfaitement raison dans sa manière de comprendre la cosmogonie, — en tout cela nous ne sommes qu'un pauvre laïque tout prêt à suivre docilement son curé, — mais nous doutons fort que l'auteur de la Genèse et ceux pour lesquels il écrivait aient eu le moindre pressentiment de toutes ces belles choses. Dites-nous qu'il n'est ni panthéiste, ni émanatiste, ni dualiste, mais de grâce, arrêtez-vous là. Quant à soutenir que les jours de la Genèse sont des périodes géologiques, que la terre est non pas ce que nous entendons par là, mais bien la matière cosmique primitive, dont Dieu

allait faire les cieux et la terre ; que les eaux sont une atmosphère fluide et gazeuse ; que le soir fut l'époque antérieure, sombre et chaotique, et le matin, le glorieux éclat de cette masse lumineuse, nous devons protester au nom du respect dû à toute exégèse historique, la seule admissible, la seule qui puisse mettre sur la voie de la vérité. Je ne sais trop si l'auteur de la Genèse se serait compris lui-même en attachant ce sens, censé profond, à ces expressions simples et familières ; mais nous savons bien une chose, c'est que ses contemporains n'y auraient rien compris. Cela nous suffit pour penser qu'il a dû être entièrement étranger aux préoccupations qu'on lui prête. En tout ceci nous ne raisonnons pas *à priori ;* nous maintenons comme seule admissible, comme seule dans la ligne de l'écrivain sacré, la signification que tout lecteur religieux attribue au récit, sans savoir plus de cosmogonie qu'on n'en savait quand le premier chapitre de la Genèse fut écrit. Eh ! que notre grand Pascal, qui ne fut pas un érudit, se montre à la fois plus hardi et plus sobre ! Devançant son siècle en cela comme en beaucoup d'autres choses, il se borne à dire : « Si Adam n'eût point péché et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une seule alliance, qu'un seul âge des hommes ; *et la création eût été représentée comme faite en un seul temps.* » (*Pensées,* 2e vol. pag. 283.) Voilà l'opinion de l'homme spirituel qui juge de toutes choses : il prend uniquement le côté religieux des questions et laisse à la science ce qui appartient à la science. Ne l'oublions pas, on ne réussira jamais à établir un accord prématuré entre le livre de Dieu et ses œuvres en faisant violence à l'une ou à l'autre des données du problème. La seule manière de hâter la solution de ces questions, c'est de demeurer toujours parfaitement simple et vrai, au risque de savoir ignorer et attendre. Sans nul doute, la Parole de Dieu et ses œuvres ne sauraient qu'être d'accord. Mais rien ne prouve que Dieu nous ait fait dans la Bible des révélations sur les sciences naturelles ou la cosmogonie et cela dans un langage incompréhensible aux contemporains, vrai grimoire que l'exégèse ecclésiastique des divers siècles aurait pour mission de solliciter en tous sens,

pour mettre le texte sacré d'accord avec les derniers résultats obtenus par les savants.

Le même esprit de progrès et de largeur chrétienne se retrouve dans la manière dont il a été parlé des rapports du protestantisme et du catholicisme. Chose fort rare, les catholiques de New-York n'ont pas été mécontents de l'Alliance ; ils ont avoué qu'on s'était donné de la peine pour les comprendre et pour leur rendre justice. Tous les travaux sur ce point sont loin cependant d'avoir la même valeur. Par une étrange inadvertance, faute d'être remonté jusqu'aux sources, l'évêque du Kentucky, le révérend docteur George-David Cummins, le fondateur de la nouvelle église épiscopale, en croyant établir un contraste entre la doctrine protestante et la doctrine catholique sur la justification, s'est laissé aller à prendre pour la doctrine officielle de l'orthodoxie les idées assez extérieures qui ont cours dans les rangs de l'évangélisme anglais. Il ignore le point de vue profondément religieux et mystique de la dogmatique réformée, pour mettre en présence des erreurs romaines un point de vue superficiel et exclusivement juridique qui est résulté des exagérations du dogme luthérien.

Le travail du docteur George-P. Fisher, professeur au collége de Yale, à New-Haven, Connecticut, sur le *protestantisme, le romanisme et la civilisation moderne*, fait déjà pénétrer plus avant dans l'esprit des deux systèmes. Mais le morceau vraiment original et instructif, c'est le rapport du docteur Storrs, de Brooklyn, sous ce titre : *Les appels que le catholicisme adresse aux hommes éclairés, dans les rangs du protestantisme.* C'est là vraiment un travail faisant honneur aux conférences de New-York. On voit que l'auteur s'est donné la peine d'étudier ce dont il parle. On ne trouve dans ce travail rien qui rappelle, même de loin, ce cri *no popery !* qu'on entend pousser en terre anglaise avec plus de vigueur et de passion que d'intelligence et de discernement. Cette étude est d'autant plus remarquable qu'elle est due à la plume d'un homme qui n'a d'affinité d'aucun genre avec le catholicisme. M. Storrs appartient à la branche la plus avancée du congrégationalisme, c'est-à-dire à la moins hiérarchique, à la plus ra-

dicale, à la moins formaliste de toutes les dénominations protestantes. Le rapporteur a demandé à ses auditeurs de ne pas considérer le papisme tel qu'ils le voient de leur point de vue protestant, mais tel qu'il apparaît du dedans aux âmes pieuses, aux prosélytes qui ont été gagnés par son charme irrésistible. Pour se rendre compte de l'attrait que le catholicisme exerce sur certains esprits, il ne faut pas le regarder uniquement par ses côtés sombres et stériles comme on le fait trop souvent. Nous devons nous dire, nous devons sentir qu'il y a des aspects du romanisme qui lui donnent, aux yeux de ceux qui le contemplent avec admiration, une beauté, une sérénité dépassant les plus belles visions des poëtes, tandis qu'il offre le caractère solide, imposant du seul et unique temple de Dieu.

Naturellement la démonstration d'une pareille thèse puise sa force dans les détails ; on ne peut en donner une juste idée par un résumé aussi écourté. Le romanisme se présente avec le prestige d'une autorité toujours présente dans laquelle l'Esprit de Dieu réside et se révèle ; il offre une théologie solide, logique, satisfaisante ; il prétend placer le monde spirituel plus clairement à notre portée, et nous mettre avec lui dans des relations plus intimes ; il affirme procurer une certitude de salut plus ferme que dans tout autre système ; il se charge d'opérer la seule vraie sanctification de l'esprit et de la vie ; il peut en appeler à une histoire longue et vénérable; il accueille les beaux-arts et sait s'en servir à ses fins ; il promet de reconstituer la société et de posséder, de régénérer un jour le monde entier. Ces traits caractéristiques se résument dans un seul, la prétention d'être ici-bas la représentation exclusive et parfaitement adéquate du royaume des cieux. Tout cela est faux ; ces prétentions sont monstrueuses, ces prétendus avantages sont fictifs ; les faits de l'histoire ne cessent de donner les plus éclatants démentis à ce romanisme idéalisé. Mais qu'importe ? Il ne s'agit pas d'examiner si ces prétentions sont vraies ou fausses. Il est hors de doute que bien des personnes *éprouvent le besoin de les croire vraies,* et voilà pourquoi elles vont, sans y regarder de trop près, demander au catholicisme de satisfaire des aspirations

dont on ne se préoccupe nullement soi-même de constater la légitimité. C'est parce qu'il est profondément humain au sens empirique, représenté par notre condition naturelle depuis le péché, que le catholicisme exerce une fascination irrésistible sur les hommes qui n'y regardent pas de trop près ; ils considèrent comme le sublime du genre de demeurer éternellement mineurs en religion, alors qu'il faudrait travailler sans cesse à atteindre une majorité virile et saine, à travers des luttes et des épreuves renaissant sans cesse. Or, on peut le dire sans crainte, ce sont bien les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de l'humanité au moins qui se contentent ainsi à bon marché et qui semblent avoir contracté ce pli ineffaçable. Voilà pourquoi le catholicisme ne périra jamais ; il sait trop bien tromper les besoins légitimes de l'humanité et en exploiter les mauvais instincts pour que les sectateurs lui fassent jamais défaut. Le catholicisme mourir ? Mais ne le voyez-vous pas renaître constamment, journellement dans le sein même des écoles protestantes qui s'imaginent lui être particulièrement hostiles? N'est-ce pas du catholicisme ce besoin excessif d'autorité extérieure qui cherche sa satisfaction dans la Bible entendue légalement, et, suivant les tendances et les églises, dans l'objectivité de la doctrine, des sacrements, de la hiérarchie et des traditions ? Les formes avortées du catholicisme pullulent dans la chrétienté. Ils sont rares dans tous les temps, dans tous les pays, dans toutes les églises ceux qui sont de force à se passer de ces dieux qui *marchent devant nous*, que tout cœur humain, comme Israël dans le désert, veut avoir sous la main à ses jours et à ses heures, et que Rome se charge d'accommoder au goût de chacun. Si les germes de catholicisme abondamment répandus de toutes parts, depuis le protestant puritain, jusqu'au libre penseur ou à l'athée, en passant par le ritualiste fanatique et rusé levaient et n'étaient pas empêchés d'arriver à leur complet développement par le manque de logique, l'usage, la tradition, mille influences heureuses ou fâcheuses, Rome reverrait les plus beaux jours, l'unité religieuse serait rétablie à tout jamais. Le moment serait venu d'en finir une bonne fois pour toutes avec cette poignée d'esprits inquiets,

difficultueux, exigeants, contre nature ; l'heure serait venue de se débarrasser de ces idéalistes, disons mieux, de ces spiritualistes chrétiens, si, en dépit de tous les charmes du formalisme, des attraits de la tradition, des bûchers de l'inquisition, des défaillances des faibles, des trahisons des habiles, le christianisme n'était condamné à en susciter de nouveaux, sous peine de s'abîmer lui-même et notre civilisation avec lui, dans un fétichisme digne de l'Empire du milieu et des rives du Gange.

J.-F. ASTIÉ.

(*A suivre.*)

L'APOLOGÉTIQUE MODERNE

PAR

CH. MARTIN [1]

Quels sont, à notre époque, les devoirs de l'apologétique ?

Voilà, certes, une question qui doit intéresser non seulement les théologiens de profession, mais encore tous ceux, qui, dépositaires du mandat de prêcher l'Evangile, sentent le devoir qui leur incombe de le défendre contre ses adversaires du dedans et du dehors. Pour bien limiter cet immense sujet, il faut que nous commencions par nous demander ce qu'est l'apologétique.

L'apologétigue a pour but de déterminer l'essence du christianisme, et de le défendre en montrant qu'il répond aux besoins essentiels de l'âme humaine, et qu'il est par conséquent la vraie religion. Elle doit faire ressortir l'harmonie préétablie qui règne entre les besoins religieux de l'homme et la satisfaction que la religion chrétienne offre à ces besoins. Quelle doit être aujourd'hui cette apologétique, comment persuadera-t-elle le mieux les hommes de notre génération, comment triomphera-t-elle le mieux des tendances hostiles ou des théories dangereuses qu'elle rencontre sur son chemin, telle est la ques-

Ce travail a été présenté en mai 1874 à la section genevoise de la société pastorale suisse. Une commission de cinq membres avait été nommée, et après que le sujet eut été sérieusement discuté, l'auteur fut prié de présenter le rapport ci-dessous comme son œuvre individuelle. Il n'en doit pas moins à la vérité de dire qu'un grand nombre d'idées lui ont été fournies pas d'autres membres de la commission, et en particulier par M. le professeur Bouvier, qui avait déjà lu à la section un projet détaillé de rapport. Si l'auteur accepte de prendre sur lui la responsabilité de toutes les imperfections de son travail, il tient encore plus à ne pas se parer des idées d'autrui. *Cuique suum.*

tion qui se pose devant nous. Pour la résoudre je ne m'astreindrai pas à suivre exactement la division qui nous est présentée dans la circulaire du comité central. Je voudrais suivre un plan qui me paraît plus génétique, et qui me mettra à même de rencontrer à mesure les théories hostiles ou dangereuses que l'apologétique est appelée à combattre.

Il n'est pas besoin d'un examen bien approfondi pour reconnaître que la méthode scientifique moderne, dans tous les domaines, consiste essentiellement à établir les faits, afin de les coordonner, et d'en tirer les lois qui les régissent. — Le succès des sciences d'observation, le succès moins solide de certaines théories qui veulent se borner absolument à cette observation des faits, le positivisme par exemple, nous sont un sûr indice de la prédominance de cette méthode. L'apologétique doit, ce me semble, l'employer elle aussi, et si elle a quelque chance de gagner à ses conclusions les hommes instruits, ce ne sera qu'en l'adoptant.

Considérons donc le christianisme *comme un fait* qui se présente à nous, et que nous devons expliquer. Une religion nouvelle a paru en pleins temps historiques ; elle est appuyée il est vrai sur une religion antérieure qui, comme presque toutes les autres, remonte aux temps les plus reculés. Mais le christianisme lui-même nous permet d'assister à son origine et à son développement. Une religion nouvelle a donc paru, et elle a produit une civilisation nouvelle qui est en voie de devenir maîtresse dans le monde entier, et qui est encore aujourd'hui en pleine voie de développement. Voilà le fait que je ne fais qu'énoncer ici. Il est facile de voir, et il serait facile de prouver, que c'est au christianisme en effet qu'est due la civilisation moderne, et que sont dus tous les progrès réels qu'elle continue à faire de nos jours. — Ce fait, le christianisme, appartient *à l'ordre moral et religieux*, dans lequel la liberté, la personnalité entrent comme des facteurs essentiels ; et non à l'ordre matériel ou purement organique. Par conséquent toutes les théories qui nient l'existence de cet ordre moral et religieux, toutes les théories qui ramènent l'histoire au développement fatal de la matière organisée sont absolument incapables d'ex-

pliquer ce que nous appellerons le fait chrétien. Elles ne peuvent que le nier ; mais nier n'est pas expliquer, et par conséquent ces théories sont non-seulement inacceptables au point de vue chrétien, mais encore fausses au point de vue scientifique, puisqu'elles ne peuvent expliquer les faits. Ce sont, parmi celles qui se reproduisent à travers tous les siècles, mais qui ont pris de nos jours une nouvelle forme :

A) *Le matérialisme,* qu'a fortifié pour un temps l'étude presque exclusive, chez un grand nombre, des faits matériels. Quelle que soit la finesse et l'habileté avec lesquelles il fait ressortir les transitions qui existent entre le monde matériel inorganique et le monde organisé, entre celui-ci et le monde intellectuel, il lui est absolument impossible d'expliquer par la matière un seul fait moral bien constaté. Il lui est impossible surtout d'expliquer le fait du christianisme, dont le point de départ est l'affirmation de la prédominance de l'esprit sur la matière, et dont le développement est la tentative de restaurer cette prédominance. Aussi le matérialisme est-il absolument hostile au christianisme, et il est une des théories dangereuses que celui-ci doit combattre. Ici encore je ne fais qu'indiquer les idées essentielles, sans prétendre à aucun développement. Il y aurait une distinction à faire, par exemple, entre le matérialisme scientifique des naturalistes, et celui qui est professé à l'ombre du précédent par les hommes les moins instruits et par les démagogues de profession.

B) Cette distinction sera moins nécessaire lorsqu'on se trouvera en face *du scepticisme* qui lui aussi est un ennemi que rencontre le christianisme. Car il est généralement professé par des esprits fins et délicats, et sa tendance même l'empêche d'être populaire. Le scepticisme se présente de nos jours sous deux formes, différentes toutes deux de l'ancien pyrrhonisme, toutes deux plus subtiles, mais toutes deux aussi incapables que lui d'expliquer le fait chrétien. Sous la première de ces formes, le scepticisme met en doute *la vérité,* il nie tout au moins que nous puissions arriver à la certitude, il ne voit en tout qu'opinions, illusions et changements. Quand il se trouve en face d'une conviction, d'une foi qui agit, il essaie de l'expli-

quer par l'illusion, ou d'en mettre en doute les effets ; mais par là il se met dans l'impossibilité d'expliquer le christianisme ; car l'illusion, l'opinion changeante est incapable de faire une œuvre durable, de faire naître en particulier une vie nouvelle qui subsiste. Sous la seconde forme le scepticisme moderne se porte *sur la moralité,* il ne nie pas absolument la liberté, mais il la met en doute, et par là il est aussi incapable que le premier, de donner d'une vie morale nouvelle, comme celle que nous présente le christianisme, une explication tant soit peu satisfaisante. Le scepticisme avec son caractère de raillerie et de dénigrement est essentiellement hostile à l'esprit chrétien.

C) *Le positivisme* se présente sous une apparence plus sérieuse, plus respectueuse et plus respectable. Il a la prétention de posséder la vraie méthode scientifique, et de constater tous les faits sans se perdre dans les explications métaphysiques. Il ne nie pas *a priori* les faits de l'ordre moral ; mais il déclare que la science peut au plus les constater, sans jamais les expliquer, parce qu'ils sont inacessibles à ses investigations. Il s'interdit donc à lui-même toute explication du fait chrétien, et, comme le phrénologue de Tœpfer, il prétend respecter les convictions religieuses..... en n'en parlant jamais [1]. Mais, par une pente nécessaire et fatale, il arrive à nier ce qu'il s'est interdit d'expliquer ; les faits qu'il laisse de côté n'existent plus pour lui, ou ne subsistent que comme les fossiles d'une période antérieure de l'esprit humain, de la période religieuse et philosophique. — Il n'est pas besoin de faire ressortir ici comment cette assertion est contredite par les faits, et comment, en voulant s'interdire la philosophie, le positivisme en fait de la mauvaise.

Le meilleur moyen de combattre ces trois théories, matérialisme, scepticisme et positivisme, nous semble être de prouver historiquement la réalité du christianisme, de montrer par les faits qu'il y a dans le monde un pouvoir nouveau qui agit malgré ses contradicteurs, et produit aujourd'hui encore ses effets.

L'apologétique sera surtout forte en montrant que ce pou-

[1] Voir M. Crépin.

voir agit sur les contradicteurs, et change en eux les notions morales et sociales. Il n'en est pas un qui n'accepte les hôpitaux ou tout au moins les soins habiles et gratuits donnés à tous les malades indigents, comme un immense bienfait, sans se douter peut-être que sans le christianisme il n'existerait point d'établissements semblables et qu'en dehors du christianisme on n'en trouve aucun. Il n'en est pas un qui ne regarde l'esclavage comme une institution abominable et destinée à périr, sans se douter que le christianisme seul a mis et a pu mettre la main à l'œuvre pour son abolition.

Il existe donc un fait chrétien, c'est un fait de l'ordre religieux et moral, et une fois qu'il sera bien constaté, les théories qui nient cet ordre seront par cela même condamnées.

Nous avons établi le fait : en quoi consiste-t-il essentiellement ? La question est délicate ; mais elle s'impose à l'apologétique. — Tel qu'il se présente à nous dans sa nature intime, et non à l'extérieur, à la surface, tel qu'il se présente à nous comme fait religieux et moral, *le christianisme est un esprit nouveau qui s'est répandu dans le monde ;* il est une force morale et civilisatrice, parce qu'il est un nouveau principe vivifiant. Cet esprit nouveau est un esprit *d'amour*. Toutes les grandes conquêtes du christianisme dans le monde sont des conquêtes de l'esprit d'amour sur l'esprit d'égoïsme. Ce que le christianisme inspire, l'amour le fait naître. Cet esprit ne reste pas à l'état de principe ; il agit pratiquement et produit chez le chrétien une vie nouvelle dont le caractère fondamental est le *renoncement*. Celui-ci a pu et peut dans le christianisme pratique être souvent plus apparent que réel, il peut être mal compris et conduire à de graves aberrations ; le renoncement n'en est pas moins le caractère fondamental de la vie chrétienne ; c'est le signe distinctif de sa morale ; car nulle part ailleurs nous ne le trouvons ainsi catégorisé. — L'abstinence stoïque et la tendance à l'anéantissement du bouddhisme ne sont pas le renoncement, lequel n'a d'autre principe que l'amour.

Le christianisme dans son essence se présente donc comme *un esprit nouveau, l'amour produisant une vie nouvelle, le renoncement.*

Maintenant l'apologétique a-t-elle comme seul devoir de montrer que cet esprit nouveau et cette vie nouvelle sont l'esprit et la vie qui conviennent à l'homme, de telle sorte qu'en se revêtant de cet esprit et en pratiquant cette vie, l'homme réalisera sa vraie nature? Plusieurs le pensent, et, dans la commission nommée par la section de Genève, cette idée a été fortement appuyée. On a dit que ce serait le moyen d'atteindre tous les hommes vraiment hommes que de leur montrer l'accord de l'essence du christianisme et de l'essence de la nature humaine, sans embarrasser sa défense d'aucune question historique et critique [1]. Quand on aura dégagé l'essence du fait chrétien, et qu'on l'aura montré conforme à la vraie nature humaine, on aura prouvé sa vérité, et les autres questions ne devront jouer qu'un rôle secondaire.

Loin de moi de me refuser à reconnaître ce qu'il y a de vrai et d'utile dans cette théorie de l'apologétique, qui du reste a toujours été pratiquée, au moins en partie, dans ce qu'on appelle l'apologétique interne. Elle est particulièrement propre à attirer au christianisme la sympathie des hommes de cœur avant tout préoccupés des questions humanitaires. Mais elle est insuffisante pour prouver la réalité du christianisme, parce qu'elle laisse subsister telle théorie qui, tout en prétendant admettre et expliquer le christianisme, le détruit dans son essence, et parce que, capable peut-être d'en donner une théorie, elle est stérile et incapable de produire la vie chrétienne.

Elle laisse subsister telle théorie qui détruit le christianisme par la base. Cette théorie la voici : on déclare admettre que le christianisme est en harmonie avec la nature humaine. Quoi de plus simple! le christianisme, c'est l'humanité se saisissant dans son essence, se reconnaissant pour ce qu'elle est, retrouvant son type, et tendant à sa réalisation. — Cette théorie est basée sur une doctrine, *l'idéalisme,* pour lequel tout phénomène est un pas fait dans la réalisation sans cesse progres-

[1] Le même point de vue a été dernièrement défendu par le Dr et prof. H. Schultz dans un article très remarquable intitulé : *Die christologische Aufgabe der protestantischen Theologie in der Gegenwart.* Jahrbücher für deutsche Theologie 1874, Heft 1.

sive d'une idée générale et absolue. Le monde lui-même dans son ensemble est la réalisation de sa propre idée. Dans ce monde se présente une catégorie d'êtres, l'humanité, dont le caractère est d'être conscients. A mesure que l'humanité marche, elle réalise plus parfaitement son type. Ceux qui lui font faire le plus de progrès dans cette voie, ce sont les hommes de génie qui ont l'intuition de l'un des caractères de ce type et qui le révèlent aux autres. Le plus grand de tous ces génies est Jésus qui a eu l'intuition du type humain dans ce qu'il a de plus grand, de plus parfait, la sainteté, et qui l'a révélé au monde. Le monde reconnaissant a vu dans Jésus le type de l'humanité réalisé, parfaitement réalisé ; mais en cela il a assimilé deux choses complétement inassimilables : le type, l'idée, et un être concret, limité. Il faut donc soigneusement distinguer entre le Jésus historique, et le Christ, objet de la foi, qui n'est autre que l'humanité typique.

Je dis que cette théorie est destructive de l'essence même du christianisme, telle que nous l'avons constatée. Elle ne voit dans le monde que le développement fatal et nécessaire de l'idée, et, par conséquent, elle trouve la fatalité à l'origine, dans le progrès et dans la fin du monde. Ceci est manifestement contraire à l'esprit chrétien qui est un esprit d'amour, et qui a besoin de trouver à son origine un acte d'amour, c'est-à-dire un acte libre et volontaire ; qui ne peut exister et se développer que dans la liberté, et qui ne peut tendre qu'à l'exaltation de la libre personnalité, et non à son anéantissement. Il y a en effet une opposition complète entre le renoncement que nous avons reconnu comme le fond de la vie chrétienne, et l'abdication de soi-même, le Nirvana du bouddhisme. Le chrétien trouve dans le renoncement le développement de tout son être, tandis que le bouddhiste ne cherche dans le Nirvana que l'anéantissement de sa personne. Eh bien, cette théorie idéaliste, si contraire à l'esprit chrétien, et qui, par son triomphe, porterait la sape au centre même de l'arbre et en ôterait la séve, cette théorie n'est pas écartée par la simple reconnaissance du christianisme comme un esprit nouveau et une vie nouvelle. Elle a la prétention d'admettre ce fait, de donner même à l'esprit nouveau

et à la vie nouvelle qu'apporte le christianisme la place qui leur appartient, en y voyant un pas dans le développement nécessaire de l'esprit humain ; elle a la prétention d'expliquer même le péché comme un postulat du progrès. Aussi pour combattre efficacement l'idéalisme, pour défendre le christianisme contre tous ses ennemis (et celui-ci est le plus dangereux), ne suffit-il pas de le présenter comme un esprit nouveau et une vie nouvelle ; il faut remonter à la source, et montrer qu'un fleuve de liberté ne peut couler d'une source fataliste.

Ceci suffirait à nous montrer la nécessité qui s'impose à l'apologétique de faire un pas de plus dans la détermination du christianisme qu'elle est chargée de défendre, et de remonter dans ce but à ses origines qui ne sont pour sa défense ni secondaires ni indifférentes.

Je trouve une seconde raison de cette nécessité dans le fait qu'il faut absolument faire ce pas pour pouvoir inspirer l'esprit nouveau et produire la vie nouvelle. On n'aura vraiment défendu le christianisme et prouvé sa divinité que quand on aura pu indiquer les moyens de revêtir cet esprit et de vivre de cette vie. Or c'est là ce que la simple affirmation ou même la démonstration de l'accord de cet esprit et de cette vie avec la vraie nature humaine est incapable de produire.

L'amour tel que le réclame le christianisme, absolument opposé à l'égoïsme, le renoncement tel qu'il découle de cet amour, ne sont pas en effet naturels à l'homme actuel, à l'homme tel que l'a fait le péché. Il les repousse comme exigeant de lui des sacrifices, bien qu'il les admire chez les autres et reconnaisse qu'il devrait les réaliser. Il n'y a pas dans la simple reconnaissance de sa vraie nature un mobile suffisant pour l'homme à abjurer son égoïsme et à renoncer à lui-même. L'exemple même du dévoument ne sera pas suffisant pour produire en lui cette œuvre. — Et, d'ailleurs, on peut se demander sérieusement s'il est possible de présenter le renoncement comme réclamé par la nature humaine, en supposant qu'elle se développât d'une manière normale, et que le désordre n'eût pas atteint cette nature elle-même. Peut-on dire, sans autre, à l'homme que la vie nouvelle apportée par le chris-

tianisme, la vie de renoncement est la vie normale, la vie pour laquelle il a été créé? Une nature, même libre et fondée par la volonté d'un Etre suprême libre, ne pourrait, si elle réalisait un développement normal, être appelée à l'effort douloureux et par conséquent contre nature du renoncement. Il faut donc pour prouver la divinité du christianisme, pour montrer que l'esprit nouveau qu'il inspire et la vie nouvelle qu'il réclame répondent bien aux vrais besoins de l'homme, aller plus loin et poser la question des origines du christianisme. L'apologétique ne peut se soustraire à ce devoir. Elle ne peut défendre le christianisme actuel, celui qui est la résultante, sans remonter au christianisme originel et s'appuyer dessus. Elle risquerait de proposer à l'acceptation des hommes un arbre sans racines dont la vie disparaîtrait bientôt.

Le christianisme consiste essentiellement en un esprit nouveau et une vie nouvelle, apportés par Jésus-Christ dans le monde, vécus par Jésus-Christ et qui doivent être puisés en Jésus-Christ. Par conséquent le christianisme est, non-seulement à son origine mais encore dans son développement, inséparable de la personne de son fondateur ; et si nous voulons le saisir dans son essence, nous ne pouvons pas négliger d'envisager la personne et la charge de Jésus-Christ en vue de cette fondation d'une vie nouvelle.

Deux explications de son œuvre se présentent à nous. La première et la plus ancienne consiste à trouver en Jésus-Christ celui qui non-seulement a réalisé en sa personne le type de l'humanité, mais est encore le Fils de Dieu dans un sens particulier et surnaturel. Son œuvre est par conséquent une révélation nouvelle, une création nouvelle, un acte d'amour du Dieu vivant.

La seconde explication consiste à voir en Jésus-Christ, un homme, un grand génie, le plus grand de tous, le génie de la sainteté, qui a eu l'intuition de cette sainteté comme étant la nature de l'homme, ce qui la fait à l'image de Dieu. Jésus a prononcé ainsi le mot de l'humanité, et, si l'on peut ainsi s'exprimer, en a vécu. Il est le révélateur et l'initiateur de la vie nouvelle qu'il a trouvée dans sa conscience et fait trouver aux autres dans la leur.

Qu'est l'apparition de cet être dans l'histoire, peut-on demander à ceux qui proclament cette théorie, et expliquent ainsi l'origine du christianisme. Est-ce un fait naturel, simplement une phase nouvelle dans l'évolution de l'humanité? Est-ce que Jésus-Christ est qualitativement sinon quantitativement un génie comme un autre? Alors la conséquence est évidente, nécessaire, nous retombons dans la théorie idéaliste que nous avons déjà reconnue plus haut comme directement contraire à l'esprit chrétien. Alors il ne faut pas plus assimiler le christianisme à son fondateur que le mosaïsme à Moïse; un homme ne peut réaliser en sa personne le type de l'humanité, car celui-ci est par sa nature même impersonnel. Mais alors il ne faut plus parler non plus d'un esprit nouveau, d'une vie nouvelle. Le fait chrétien tel que nous le présente l'histoire ne s'explique plus. Les besoins de pardon, de salut, d'amour, auxquels il répond ne trouvent plus leur satisfaction. L'explication qu'on donne de ces besoins eux-mêmes les ruine dans leur essence, et l'apologétique aboutit à la négation de ce qu'elle doit défendre.

Si, d'un autre côté, on voit dans l'apparition de Jésus, révélateur et initiateur de la vie nouvelle, un fait particulier, unique dans l'histoire, l'apparition d'un homme qui a réalisé en sa personne le type de l'humanité, alors ce fait ne peut plus s'expliquer que comme une seconde création, que comme une intervention directe de la puissance créatrice dans le monde; il faut admettre un fait surnaturel, régi par des lois supérieures aux lois ordinaires de la nature et de l'histoire, et l'on est bien obligé de se demander pourquoi cette apparition. Pourquoi, si le christianisme répond aux vrais besoins de l'humanité, celle-ci n'a-t-elle pu trouver en elle-même ce qui est sa vraie nature?— Si de cette question nous rapprochons celle qui s'est posée à nous, lorsque nous avons reconnu que la nature actuelle de l'homme n'est pas conforme à l'esprit chrétien, et que dans un développement normal le renoncement ne pourrait être imposé à l'homme comme la loi de sa vie, nous serons bien obligés d'en revenir à la première explication. L'apparition de Christ est un acte d'amour de Dieu. Elle répond aux besoins de l'âme

humaine, et peut seule y répondre parce que, par suite du péché, l'humanité n'avait pu trouver en elle-même la réalisation des besoins de sa nature primitive. Elle n'est pas seulement une création nouvelle qui fasse suite à l'autre, à la création de l'homme, et qui la complète ; l'apparition de Christ est un acte rédempteur de Dieu ; car si l'humanité n'a pas possédé l'esprit et la vie que Jésus est venu apporter, c'est sa faute.

Christ n'apparaît donc pas surtout comme le révélateur, l'initiateur de l'esprit et de la vie chrétiens, mais comme celui qui les donne, parce que, les possédant dans leur plénitude, il est aussi capable de les dispenser. — Il a fondé le christianisme parce que, type de l'humanité, il s'est associé aux conséquences du péché, il les a prises sur lui et en a délivré les hommes. Il le maintient, parce que, ressuscité et glorieux, il donne librement et personnellement son esprit à ses disciples et à l'église. — La vie nouvelle, l'esprit nouveau qu'il apporte, il les a infusés dans l'humanité comme un sang nouveau provenant d'une race pure s'infuse pour le purifier dans le sang d'une race corrompue.

Jésus-Christ est donc la source parfaite du christianisme, et il garde ce rôle. Les faits de sa vie, et en particulier ceux qui en sont l'accomplissement, la mort et la résurrection, sont à la base de l'esprit nouveau et de la vie nouvelle dans l'humanité. Seuls ils étaient capables de les produire ; seuls ils ont la puissance de les produire encore. Le christianisme est donc indissolublement lié à ces faits, comme il est lié à la personne du Christ rédempteur. L'esprit nouveau, l'amour, se fonde sur l'amour rédempteur de Dieu qui a sacrifié son propre Fils pour les pécheurs ; la vie nouvelle se fonde sur le renoncement parfait de celui qui a renoncé à tout pour sauver les hommes, et qui, rétabli dans la gloire à laquelle il avait renoncé, répand son esprit et fait naître la vie chrétienne.

Conclusion.

Si maintenant nous voulons résumer ce qui précède et en tirer les conclusions qui fournissent une réponse un peu précise aux questions posées par le rapporteur central, nous pourrons dire :

1° *Le christianisme doit être saisi par l'apologétique comme un fait qui existe, comme une puissance dont les effets se font sentir et doivent être reconnus.* — C'est par la constatation de ce fait que doit commencer l'œuvre apologétique. Elle ne peut pas, du moins dans les temps actuels, commencer par essayer la constatation des miracles et autres faits surnaturels qui sont à l'origine du christianisme. En agissant ainsi elle ne pourrait échafauder sa défense que sur la critique biblique et historique, et ce n'est pas là un fondement qui soit de nos jours suffisamment solide.

2° Le fait du christianisme agissant comme un pouvoir une fois suffisamment constaté, l'apologétique s'efforcera d'en reconnaître l'essence. *C'est un fait de l'ordre moral et supra-sensible, qui agit dans les consciences et par les consciences.* — Par conséquent toute théorie qui, comme le *matérialisme,* le *scepticisme* ou le *positivisme*, nie ou met en doute l'ordre moral et supra-sensible, doit être combattue par l'apologétique comme ruinant le christianisme dans son essence.

3° *Le christianisme consiste dans un esprit nouveau et une vie nouvelle apportés par Jésus-Christ;* cet esprit nouveau, *l'amour,* cette vie nouvelle, *le renoncement,* sont non-seulement des faits de l'ordre supra-sensible; mais ils appartiennent à la catégorie des faits moraux et libres. Par conséquent toute théorie fataliste comme *l'idéalisme,* toute théorie qui détruit la liberté en Dieu et en l'homme, doit être ici combattue comme contraire à l'essence même du christianisme.

4° *L'esprit nouveau, la vie nouvelle, apportés par Christ sont indissolublement liés à la personne de celui dont ils procèdent.* Pour les conserver dans toute leur force et leur pureté, il faut donc remonter sans cesse à celui qui en est la source, et actuellement encore le dispensateur. Or cela n'est possible que si l'apparition de Christ, fait unique et surnaturel dans le monde, est un acte rédempteur de Dieu, un acte par lequel il rétablit dans sa pureté primitive, la nature humaine souillée par le péché. Cela n'est possible que si le renoncement parfait de Jésus-Christ est opéré non pour lui-même, mais pour les hommes, et s'il est suivi de la glorification que donne la résurrection.

L'apologétique ne peut donc pas partir des miracles et en particulier des faits miraculeux de la vie de Jésus-Christ; elle ne peut pas étayer sur eux sa défense. Mais elle les trouve sur son chemin comme partie intégrante de la religion qu'elle défend, comme indispensables à son développement. — Elle ne défend pas le christianisme comme vrai à cause des miracles; mais elle défend les miracles comme faisant partie de la vraie religion. Et une fois qu'ils sont admis, une fois qu'ils se présentent à l'esprit comme acceptables, ils confirment à leur tour la vérité de la religion dont ils font partie. Cette question est de la plus haute importance, et mériterait d'être étudiée à part, sans aucune autre préoccupation. On pourrait l'intituler: *Du rôle des miracles dans l'apologétique.* On comprend que nous n'ayons pu que l'indiquer ici, sans lui donner le développement qu'elle mérite. Du reste on pourrait en dire autant de tous les sujets indiqués et à peine effleurés dans ce rapport.

Tel qu'il est, il peut cependant servir à indiquer ce que devrait être, dans l'esprit de son auteur, une défense du christianisme dans le domaine des idées, pour répondre aux exigences les plus pressantes de la pensée moderne, pour entrer dans le courant d'idées qu'elle agite, tout en maintenant le seul fondement sur lequel et le christianisme et l'église puissent être édifiés, c'est-à-dire Jésus-Christ, fils de Dieu et fils de l'homme, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification.

Il y aurait encore tout un travail à faire sur *la défense du christianisme dans le domaine des faits et de la pratique.* Plusieurs faits et considérations de cet ordre trouveraient leur place si l'on adoptait le plan que nous avons indiqué plus haut, dans l'étude du fait chrétien lui-même, tel qu'il se manifeste actuellement dans le monde. Il serait intéressant cependant et de la plus haute utilité de consacrer un chapitre spécial de l'apologétique, à l'étude des œuvres chrétiennes comme témoignage rendu à la vérité de la foi dont elles procèdent. Cela a été fait pour une ou deux d'entre elles; on a fait et on pourrait encore faire ressortir le témoignage que *les missions* rendent au christianisme comme religion humanitaire, applicable à toutes

les races et à tous les climats, et comme religion civilisatrice. C'est un fait constant, en effet, que les races sauvages ne peuvent être civilisées qu'à l'aide du christianisme, et par le christianisme. — On pourrait aussi insister sur *les œuvres de relèvement* des enfants, des femmes perdues, des prisonniers, des égarés de toute sorte, comme une preuve de la vertu régénératrice que possède seul le christianisme, et par conséquent comme une preuve de la vérité d'une religion qui produit ces effets.

Ce côté pratique de l'apologétique a été parfois abordé; nous pensons qu'il ne l'a pas été assez, et que les cours de nos facultés présentent sur ce point une lacune qui pourrait être avantageusement comblée.

Mais dans le domaine de l'apologétique pratique, la meilleure démonstration est et sera toujours celle de cet ancien qui, pour réfuter un sophiste qui niait le mouvement, se leva et se mit à marcher. Le développement de la vie chrétienne, la pratique de ce qui en fait l'essence, le renoncement, sera toujours l'argument le plus fort pour prouver l'efficacité de la foi chrétienne. Pour pouvoir établir que la vie chrétienne consiste vraiment dans ce renoncement, pour pouvoir prouver que ce n'est pas là un mot de plus, une illusion de plus, nous sommes appelés à le pratiquer; nous sommes appelés à fournir aux apologètes du présent et de l'avenir les bases sur lesquelles ils puissent édifier leur œuvre. Mais, en ceci comme en toutes choses, rappelons-nous toujours que *si Paul plante, et que si* « Apollos arrose, c'est Dieu et Dieu seul qui donne l'accroissement. »

CH. MARTIN,
pasteur.

LA RÉVOLUTION PROTESTANTE

PAR

E. RICOTTI [1]

V

Après avoir retracé en quelques pages l'histoire de l'indépendance de Genève et l'œuvre préparatoire de Farel, l'auteur en vient à Calvin. Comme le portrait qu'il en fait relève en même temps les principaux caractères de son œuvre, nous ne saurions mieux faire que de le reproduire, nous réservant d'y ajouter nos observations.

« A l'âge de vingt-six ans, époque où il publia l'*Institution chrétienne*, Calvin était ce qu'il fut toute sa vie, teint brun et pâle, regard grave et mélancolique, dur et impérieux, mais passionné et pénétrant, imposant aux faibles et indignant les forts, parole brève, sèche, sévère, parfois violente. Grâces à l'*Institution Chrétienne* il devint l'un des chefs du protestantisme. Il ne dépassa jamais ce livre, car il n'était pas un de ces penseurs avides de vérité qui doutent et cherchent sans cesse. Il créa ses théories religieuses d'un seul coup et n'y retoucha plus, si ce n'est dans les doctrines de l'eucharistie et de la justification qu'il adoucit, pour ramener à une seule formule tous les protestants. Le génie de Calvin était net, précis et pratique, mais peu fécond ; il sut s'ouvrir une route, mais il en prescrivit lui-même les bornes et ne les dépassa jamais. Ses *ordonnances ecclésiastiques* ont une grande importance dans l'histoire, parce qu'elles devinrent la règle de toutes les églises calvinistes. En effet son mérite ne consiste pas dans les doctrines proprement dites. A part la subtilité relative à la sainte cène,

[1] Voyez la livraison de janvier 1875, pag. 135.

où il professe que Christ n'y est présent que pour la foi, ce qui n'est qu'un jeu de mots, et, à part la pédantesque méthode française d'après laquelle il distribua la matière des nouvelles croyances, il ne fut pas original dans la partie théorique. En revanche il fut vraiment original et nouveau dans l'organisation de l'église soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la société civile, organisation forte et démocratique, qui constitua la secte la plus énergique du protestantisme, la plus propre à innover, celle qui, sous les noms de *presbytérianisme* en Ecosse et de *puritanisme* en Angleterre, joua le rôle principal dans la première révolution anglaise, et sous celui de *huguenots* commença les guerres religieuses en France.

» Dans l'église catholique le clergé était séparé des fidèles et le gouvernement ecclésiastique cherchait à se rendre indépendant du pouvoir civil. Luther rapprocha les laïques du clergé et plaça l'église sous l'autorité civile. Calvin accepta le premier résultat, mais repoussa le second, et constitua l'église d'une façon quasi-indépendante quoique unie à l'état. En mêlant les deux institutions il rapprocha les deux sociétés plus que ne l'avait fait Luther.

» Mais, entraîné par sa haine du libre arbitre, il gâta son œuvre de deux manières. Il imita le catholicisme en recourant au bras séculier pour punir l'erreur, et il renouvela l'inquisition en voulant régler la vie privée selon la loi ecclésiastique. Il viola ainsi à la fois la liberté de conscience et la liberté civile, et, après avoir admis le protestantisme comme un retour à l'évangile, il ne comprit point les deux principes les plus féconds du progrès qui en dérivent naturellement : le libre examen et la tolérance religieuse. Il faut dire à sa décharge que l'intolérance fut le défaut commun à son siècle et à toutes les églises chrétiennes, et que son intolérance personnelle était accrue par son caractère irritable et par la rigueur logique de ses principes. Si donc les églises presbytériennes s'affranchirent de Rome, elles n'affranchirent ni la conscience humaine ni la personne du chrétien.

» L'esprit de Calvin est austère sans enthousiasme, son cœur est naturellement froid et ne s'enflamme que pour le devoir.

Jamais novateur ne se montra plus hardi en religion et moins révolutionnaire en politique. Du reste, incorruptible, désintéressé, sincère et infatigable, il consacra une grande force morale à un grand dessein.

» Calvin traversa, rapide comme un météore, la scène du monde, y laissant un sillon profond, sans y réveiller aucune sympathie, parce que, sans satisfaire la raison, il ne parla pas au cœur. Son style reflète son âme; s'il est ferme, sobre, clair, correct et parfois énergique, il manque d'élégance et d'élasticité et surtout de cette pensée élevée et de cette beauté idéale qui rend éternelles les œuvres du génie. Mais son influence sur la langue française est incontestable; et, bien que ses ouvrages ne puissent plus se lire aujourd'hui, sa langue fut la mère de la vigoureuse prose française du XVIIe siècle.

» Calvin fut inférieur à Luther pour l'étendue de l'esprit, la puissance de la parole, l'originalité des pensées, et, comparé à lui, il manqua de l'audace qui renverse les adversaires, du génie qui invente et de l'éloquence qui entraîne. Il fut plus grand théologien que le réformateur allemand et sans aucun doute raisonneur plus savant et écrivain plus logique. L'un et l'autre renouvelèrent la langue de leur pays; l'un et l'autre furent très irritables, très violents, très intolérants. Du reste autant Calvin fut penseur médiocre, autant il fut habile dialecticien. Il n'inventa pas le protestantisme, mais il l'organisa en le poussant à ses dernières conséquences, et en le résumant en un tout assez clair mais trop absolu. C'est pourquoi, s'il inspira à ses sectateurs sa résolution, sa constance et son activité, il leur communiqua aussi ses formes rigides et excessives qui rendirent odieuses leurs croyances et en arrêtèrent les progrès.

» Nous dirons, en concluant, que Calvin planta au sein de l'Europe catholique et monarchique la république protestante. Ce fut là sa gloire. Mais sa doctrine, fondée sur une interprétation forcée et arbitraire, ne répondit pas à toutes les conditions qui assurent à une réforme religieuse l'universalité et la durée. Et ce fut là une des causes pour lesquelles le protestantisme a fait peu de chemin dans le monde, et l'église ca-

tholique s'est remise des coups mortels qu'elle en avait reçus. »

Dans ce beau tableau où les ombres et la lumière se fondent assez heureusement, qu'il nous soit permis de noter quelques écarts de pinceau. Et tout d'abord la doctrine de Calvin sur la sainte cène, savoir que Christ n'y est présent que pour celui qui croit, loin d'être une *subtilité* et un *jeu de mots,* est la doctrine scripturaire et la clef du problème des sacrements ; en effet elle est le seul chemin pour éviter le *sacramentalisme* d'une part et la *pure allégorie* de l'autre. Elle s'accorde avec l'ensemble de la vérité biblique et en particulier avec la *justification par la foi* dont elle est une conséquence. Il y a lieu de s'étonner que Luther n'ait pas vu que, si la foi est nécessaire pour saisir la vie éternelle, elle est indispensable aussi pour trouver Christ dans la cène, et que conséquemment Christ n'est présent que pour celui qui croit. Pour nous cette doctrine est un des plus beaux titres de gloire de Calvin, et il n'y a manqué pour le compléter que l'application du principe au baptême, c'est-à-dire l'affirmation que le baptême des croyants est le seul vrai, toujours en vertu du même axiome qu'il n'y a de vrai sacrement que pour la foi. Et par foi nous entendons, comme Calvin, non la foi au sacrement lui-même ou à l'église, mais en Christ sauveur.

En ce qui concerne les rapports de l'église et de l'état, l'auteur nous semble trop attribuer à Calvin en disant qu'il plaça l'église sous l'autorité civile et qu'il fonda la république protestante à Genève. L'église était unie à l'état avant Calvin et la réforme. Celle-ci modifia quelques dogmes et quelques pratiques, mais ne changea rien aux rapports de la religion avec l'autorité civile, ni à l'esprit politico-religieux de l'époque ; et, au moment de la transformation, le pouvoir civil se trouva lui-même à la tête du mouvement et plaça l'église nouvelle sous son autorité. Nous le voyons, dès l'origine, décrétant la réformation, appelant et révoquant les réformateurs sans excepter Calvin, transformant le culte, censurant les fidèles et punissant les adversaires de la nouvelle foi. Calvin ne fit donc que

laisser les choses comme elles étaient ; tout au plus donna-t-il un nom à la chose en formulant la théorie.

En sorte que, loin de lui attribuer l'invention du système, il faudrait quasi le blâmer de ne l'avoir pas combattu, lui qui en avait souffert et qui était à même d'en voir la fausseté et les inconvénients. L'on a toujours exagéré l'influence et la part de Calvin dans le domaine politico-religieux, mais il n'est plus permis de le faire depuis la publication des ouvrages de M. Amédée Roget et en particulier de sa brochure : *L'église et l'état à Genève du vivant de Calvin,* dont nous recommandons la lecture aux historiens qui voudraient suivre les traces de M. Ricotti [1]. Il résulte de ces ouvrages que Calvin n'a mis ni l'état aux pieds de l'église ni l'église aux pieds de l'état, mais qu'il a accepté la situation politico-religieuse telle qu'il l'a trouvée, se bornant à s'en servir pour parvenir à son but qui était de faire triompher l'évangile.

De l'erreur au sujet de la question politico-religieuse, dérive un jugement trop sévère et conséquemment partial sur le caractère du réformateur. Que Calvin fût intolérant, nul ne saurait le nier ; nous en convenons amplement, et l'auteur lui-même reconnaît que cette intolérance était naturelle vu l'époque et le caractère de l'homme. Mais cela n'autorise personne à dire *qu'il ne sut pas parler au cœur* et *qu'il ne réveilla aucune sympathie.*

La lecture de sa correspondance prouve le contraire ; car elle nous le montre occupé non-seulement à répandre ses principes et ses conseils, mais encore à encourager ses nombreux amis, à soutenir les églises naissantes, et surtout à fortifier les persécutés et à consoler les martyrs ; et cela avec une telle effusion d'amitié et une telle puissance de consolation qu'il nous apparaît doué non seulement d'un esprit supérieur et d'une grande âme, mais aussi d'un cœur profondément sympathique et affectueux. Si le tyran théocrate a disparu grâces aux études historiques de M. Roget, l'homme sans cœur et sans entrailles disparaît en présence de la correspon-

[1] Voir aussi : *Histoire du peuple de Genève depuis la réforme jusqu'à l'escalade,* par Amédée Roget; et *Les Suisses et Genève,* par le même.

dance du réformateur, qui nous le livre au naturel, et qu'il n'est pas permis d'ignorer quand on écrit l'histoire de la réformation [1].

De Genève l'auteur passe à la France. Abstraction faite des premières tentatives de réforme en France, antérieures au mouvement de Luther et de Zwingle, le protestantisme y vint de Genève sous l'influence de Calvin. La France embrassa de préférence le calvinisme pour deux raisons : d'abord parce qu'il lui présentait les doctrines nouvelles en français, sous une forme claire et pratique ; puis parce que le calvinisme était démocratique et impliquait une certaine opposition au gouvernement. Toutefois le caractère démocratique ne s'y montra que plus tard, lorsque la liberté de conscience fut refusée aux dissidents et qu'ils furent obligés de se défendre par les armes. Au commencement ils se tinrent à mi-chemin entre la démocratie et la monarchie. Quand ils en vinrent à la pratique, la contradiction se montra ; car Calvin avait appliqué son système à une ville démocratique et avait pu concilier et même amalgamer l'élément civil et l'élément religieux, tandis qu'en France les protestants furent obligés ou de se soumettre à la monarchie ou de lui résister, et ils firent tantôt l'une tantôt l'autre chose. Cette confusion rendit leur lutte inutile au point de vue politique parce qu'ils n'avaient pas de principe fixe, et stérile au point de vue religieux parce que la question politique l'embarrassa.

Mais les huguenots conservèrent toujours l'esprit français et ne trahirent jamais la patrie. Au contraire ; s'ils avaient pu s'assurer le libre exercice de leurs croyances, ils auraient déposé les armes, ils ne les auraient pas même prises. La ligue catholique, au rebours, sacrifia l'esprit français à l'esprit papiste, conspira d'asservir la France à l'Espagne et répandit dans les peuples latins le poison de l'anarchie en vertu duquel on voit aujourd'hui l'internationale noire et l'internationale rouge marcher d'accord vers le même but.

Si l'on compare les efforts du protestantisme en France avec

[1] Voir *Les Lettres de Jean Calvin*, par Jules Bonnet ; et *La Correspondance des Réformateurs*, par A. L. Herminjard.

les résultats obtenus, on est étonné du contraste. Ce fait dériva de trois causes : 1° La question politique entrava la question religieuse ; 2° le calvinisme était trop rigoureux et trop intolérant ; 3° les peuples latins ont plus de goût pour les choses de l'imagination et du monde sensible que pour le raisonnement et pour le monde intérieur. — Mais si la révolution politique arrêta la révolution religieuse, celle-ci, à son tour, entrava celle-là, de sorte qu'à la fin des guerres civiles la France se trouva plus mal qu'auparavant, et qu'il lui fallut plus tard passer à travers les excès de la révolution de 1789.

Nous remercions cordialement M. Ricotti pour le beau témoignage qu'il rend au patriotisme des huguenots ; mais nous nous permettons d'ajouter qu'à notre avis il envisage trop le protestantisme au point de vue politique. Il est vrai qu'en France les deux causes se sont entrecroisées et que l'auteur nous les montre s'entravant réciproquement ; mais il semble trouver tout naturel que les protestants se soient lancés dans la politique et aient pris les armes pour défendre leur foi. Quant à nous, nous blâmons les huguenots d'avoir tiré l'épée, car ils cessèrent dès lors de s'appuyer sur l'Evangile et ce fut là leur ruine ; et nous blâmons aussi un peu M. Ricotti de ne pas nous avoir dit qu'en recourant aux armes matérielles les protestants furent infidèles à leurs propres principes. — D'autre part, si l'auteur est dans le vrai en assignant le peu de progrès du protestantisme français aux causes ci-dessus, il a oublié la cause la plus grave de ce fait, la persécution. Sans doute l'auteur mentionne la Saint-Barthélemy et la révocation de l'édit de Nantes, mais il ne leur accorde pas l'importance qui leur appartient dans la question qui nous occupe. Il oublie que ces actes privèrent le protestantisme français d'un nombre considérable de ses adhérents, et la France des meilleurs de ses enfants. Ce n'est pas seulement la prédilection des peuples latins pour les choses de l'imagination, c'est aussi leur goût pour l'inquisition et les massacres, qui a arrêté les progrès du protestantisme dans leur sein. Si l'on tient compte de ce fait, on ne s'étonnera plus que le protestantisme ait fait si peu de pro-

grès en France, on s'étonnera qu'il en ait fait autant, et qu'il y existe encore.

Enfin nous croyons qu'il n'est pas tout à fait exact de dire que la révolution religieuse a entravé le progrès politique et social de la France. Ce progrès avait ses ennemis séculaires. Sans doute, à l'aspect du protestantisme, leur haine pour la liberté redoubla, par voie de réaction ; mais il est certain que si la France avait embrassé la réforme, elle aurait conquis ses libertés trois cents ans plus tôt, et aurait évité les écueils de la révolution de 1789. Ce n'est donc pas le protestantisme qui a entravé le progrès en France, c'est plutôt l'adversaire du protestantisme, qui est à la fois l'ennemi de la liberté religieuse et de la liberté politique, le jésuitisme romain, qui, comme l'avoue M. Ricotti lui-même, a toujours trahi la France.

VI

Tandis que le protestantisme agite toute l'Europe, il laisse l'Italie presque tranquille. Ce fait extraordinaire dérive de plusieurs causes, dont voici les principales.

1° Un grand fond d'incrédulité et de scepticisme. En ce qui concerne la négation, le mépris de la papauté et le dégoût des abus, l'Italie était au premier rang.

2° Le caractère imaginatif des Italiens, superficiel, dubitatif et indifférent à la substance du culte, impatient de la méditation et enclin à la superstition. Du côté positif, quant au dogme, les Italiens ne voulaient rien innover.

3° La passion pour l'art qui, privé du sentiment national, ne pouvait s'appuyer que sur un culte extérieur, dont l'élément miraculeux en inspira les chefs-d'œuvre.

4° L'intérêt matériel, la papauté attirant dans la péninsule les richesses de tous les peuples.

Parmi les causes externes M. Ricotti mentionne :

1° Le concile, dont les décisions furent appliquées plus promptement et plus énergiquement ici qu'ailleurs, et secon-

dées par l'œuvre d'écrivains et de prédicateurs habiles, tels que Baronius, Bellarmin, Muzio, Seripando, etc.

2° La domination espagnole, qui s'opposa directement au protestantisme au moyen de l'inquisition, et réussit à l'étouffer, soit en fermant l'Italie aux idées évangéliques, soit en faisant mourir ceux qui les adoptaient.

Par suite de ces causes le protestantisme ne fut jamais en Italie un mouvement populaire. Au XVIe siècle il y influa sur trois classes de personnes.

1° Les hommes pieux et bons, qui désiraient une réforme sans sortir de l'église romaine, comme Sadolet.

2° Ceux qui embrassèrent la doctrine de la justification par la foi sans se révolter contre le pape et sans toucher à la question de l'eucharistie, comme le cardinal Morone [1].

3° Ceux qui par conviction sortirent tout à fait de l'église et devinrent protestants avoués, comme Vergerio.

Quant aux philosophes, ils ne prirent du protestantisme que le principe du libre examen et s'en servirent pour combattre le principe d'autorité en théologie, en philosophie, dans les sciences et dans la politique.

M. Ricotti ne parle pas du protestantisme en Espagne, où il eut cependant de nombreux adhérents et de nombreux martyrs, et où il fut étouffé par les mêmes moyens qu'en Italie. Pour les deux pays nous dirons que le protestantisme y était fort populaire et y aurait conquis de nombreux disciples, si Rome n'eût déployé contre lui toutes les ressources de l'inquisition. Le nombre des victimes dans les deux péninsules suffit à le prouver. Quant à l'incrédulité, qui fut en effet la première cause de l'indifférence du peuple, M. Ricotti semble la restreindre à la doctrine romaine et la confondre avec la négation des absurdités et le dégoût des abus. Mais l'histoire

[1] L'auteur place ici l'auteur du traité « *Du bienfait de la mort de Christ* » et nie que cet auteur soit *Paleario*. La question est controversée, et l'opinion de M. Ricotti repose sur un passage de Vergerio qui parle de deux personnes qui y travaillèrent, sans cependant les nommer. Mais ce passage n'infirme pas les déclarations positives de Paleario dans son « *Oratio pro se ipso,* » où il se dit l'auteur du traité. (Voir l'édition faite sur l'original de Cambridge.)

montre que l'incrédulité rejetait les fondements mêmes du christianisme et en même temps acceptait l'autorité du prêtre. Et c'est ce fait, ce mélange de rébellion à la Parole de Dieu et de soumission à la parole de l'homme, en vertu duquel l'homme usurpe la place de Dieu, qui, selon M. E. de Montégut, fait le malheur des peuples latins, et les met dans l'incapacité de se réformer. Car le prêtre y étant devenu impopulaire, Dieu disparut avec lui et l'athéisme du XVIIIe siècle triompha. « Le clergé, dit cet auteur, avait voulu être tout à la fois la loi et les prophètes, il avait identifié la religion avec lui, il avait habitué les peuples à ne pas séparer la religion de la personne du prêtre, il s'était posé comme l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et l'homme ; lorsqu'il disparut, Dieu disparut également..... Et s'il se rencontre un pays où la foi religieuse n'existe qu'à la condition d'une obéissance absolue au prêtre, et si le prêtre y disparaît ou y devient pour telle ou telle raison odieux ou impopulaire, qu'arrivera-t-il ? Ce qui est malheureusement arrivé. Tel qu'il a été le XVIIIe siècle est inévitable pour les pays où le XVIe siècle échoua. Ils ne seront plus protestants. Ils sont condamnés comme la France à osciller entre le voltairianisme et l'ultramontanisme [1]. » L'incrédulité était donc plus profonde en Italie et eut une influence bien plus grande sur ses destinées que ne semble le penser M. Ricotti.

A propos de l'Italie, notre auteur dit un mot des Vaudois, dont il combat l'antique origine et qu'il croit disciples de Valdo [2]. En ceci il ne tient pas compte du grand mouvement religieux du XIe siècle. — Quoiqu'il fasse droit à la naturelle

[1] Pour avoir voulu développer cette pensée dans un meeting de la société biblique italienne à Rome, où tout le monde avait parlé *du salut du peuple et de l'Italie*, et pour avoir voulu ramener la pensée au salut personnel et à la conscience individuelle, nous avons été publiquement accusé d'hérésie; ce qui donne la mesure de l'instruction qui règne chez nous. (O. C.)

[2] M. Ricotti cite à l'appui le fait que le traité de l'*Antechrist* est postérieur à l'an 1243 parce qu'on y cite le *Milleloquium* d'Agostino Trionfo, né en cette année. Il ne dit rien de la découverte du sous-bibliothécaire de Cambridge concernant la date de la *Nobla Leyczon* qui aurait été

expansion des croyances, il blâme les Vaudois d'avoir souvent violé les pactes passés avec le pouvoir en vertu desquels ils ne devaient ni sortir de leurs frontières, ni faire du prosélytisme. Il ne dit pas que le plus souvent ces soi-disant pactes furent faits sans leur concours et leur furent imposés d'office. Enfin il relève les doctrines qui différenciaient les anciens Vaudois des réformateurs, entre autres le libre arbitre, la confession auriculaire et la présence réelle, différences qui furent ensuite sacrifiées à la réforme. Il n'explique pas que les anciens Vaudois retenaient ces doctrines non dans le sens moderne, mais dans le sens purement évangélique, et il passe sous silence la principale divergence qui les résume toutes, savoir *une conception spirituelle et morale du christianisme,* que les Vaudois sacrifièrent depuis au dogmatisme batailleur et à l'intellectualisme semi-rationaliste des protestants.

VII

Si le luthéranisme, par son union avec les princes, ne produisit aucune conséquence sociale, le calvinisme, par ses tendances démocratiques, donna lieu à de grands mouvements politiques. L'introduction de ce dernier aux Pays-Bas et en Angleterre y causa le triomphe de la liberté constitutionnelle.

Parmi les causes de l'indépendance des Pays-Bas, la première est sans contredit le sentiment religieux introduit par le protestantisme, lequel, s'alliant au sentiment national, donna à ce peuple l'admirable constance qui le rendit vainqueur. La révolution accomplie par les Hollandais eut deux conséquences très graves dans l'équilibre européen.

1° Elle y introduisit une puissance sage, riche et active, amie de la liberté et pouvant servir de contre-poids à la tyrannie.

2° Elle commença et accomplit la décadence de la monarchie espagnole en la compromettant matériellement et morale-

grattée et reculée de deux siècles sur le manuscrit qui se conserve dans cette bibliothèque, comme Hudry-Menos l'a exposé dans la *Revue des deux mondes.*

ment en face de l'Europe et en en démontrant la radicale impuissance.

Ces résultats importants sont attribués par M. Ricotti à la clarté du principe et du but religieux des Hollandais, à la fermeté de leur vertu morale et à la liberté qui régnait dans leur caractère social et dans leur ordre politique. La décadence de l'Espagne, par contre, est attribuée à l'abus du principe religieux qui rendit la nation intolérante, créa l'inquisition et détruisit la foi, à l'abus de l'individualisme et de la dignité personnelle, qui produisit la vanité, la paresse et la cruauté espagnoles, et à l'abus de l'autorité royale qui engendra le plus odieux de tous les despotismes et amena la révolte et la perte des provinces sujettes et des colonies. Quoique l'auteur ne le dise pas, il résulte clairement de son exposé que c'est l'absence de l'Evangile qui perdit l'Espagne et son adoption qui sauva les Pays-Bas.

VIII

M. Ricotti ne raconte pas l'histoire religieuse de l'Angleterre dans le volume intitulé *De la révolution protestante ;* il l'a exposée dans un ouvrage à part, consacré à l'étude de la *constitution anglaise*, auquel je dois recourir pour compléter son tableau du protestantisme.

Après avoir expliqué que l'ambition d'Henri VIII ne lui permettait d'accepter aucune des formes protestantes du continent, l'auteur montre qu'il y eut à proprement parler deux églises anglicanes, l'une fondée par ce monarque, l'autre par la reine Elisabeth, la première contradictoire en soi, n'ayant de protestant que la négation de la suprématie romaine et retenant presque tout le dogme catholique, la seconde plus logique, plus franchement protestante dans ses bases et dans sa marche, mais l'une et l'autre dominées par l'esprit d'intolérance et procédant par la persécution.

A ce propos l'auteur établit le parallèle suivant :

« L'église anglicane fut fondée par Henri VIII et rétablie par Elisabeth Tudor comme un appendice ou mieux encore comme

une esclave de la constitution anglaise. D'où résulte naturellement la question : Qu'est-ce que l'église anglicane a opéré pour la réforme des mœurs et pour le bien-être de l'Angleterre ? Quels résultats a-t-elle produits ? Quelle position occupe-t-elle dans la civilisation européenne ? Si le changement religieux de l'Angleterre fût dérivé naturellement et complétement du libre examen, s'il eût jailli par voie de persuasion des entrailles du peuple, certainement il n'eût pas influé dans la même mesure que l'église catholique parce qu'en général le protestantisme, s'il raisonne davantage que le catholicisme, opère moins que lui, mais il se serait au moins enraciné dans les esprits comme une institution convenable et acceptée.

» En effet, dans sa forme plus libre, tel que l'avaient fondé Zwingle et Calvin, le protestantisme put se répandre et faire des conquêtes parce qu'il ne rencontrait d'autres limites que la raison individuelle. L'église anglicane, au contraire, fut une création du pouvoir civil, imposée au pays par des lois et sous des peines très sévères ; elle fut comme fondue au moule dans la constitution anglaise et cerclée par les pouvoirs publics. Elle n'admit le principe du libre examen qu'en théorie, elle le rejeta en pratique. Elle fut donc comme une plante exotique, sur un sol et dans un climat contraires à son développement. Elle fut impuissante et stérile. »

A l'appui de cette assertion l'auteur cite deux faits : l'incapacité de cette église à faire des prosélytes et à convertir l'Irlande malgré trois siècles de domination, — et le mode matérialiste et vexatoire dont elle exerce la charité au moyen de la *taxe pour les pauvres* que M. Ricotti appelle *la gangrène et la honte de la Grande-Bretagne*. Puis il ajoute : « Il peut paraître que cette église ait un avantage, savoir que tout conflit avec l'état y est prévenu ; mais cet avantage s'obtient par l'asservissement de l'église à l'état, c'est-à-dire par l'anéantissement, car une église asservie à l'état ne sert à rien. Et cette servilité, absolument contraire aux principes des libertés anglaises, ne peut s'expliquer que par une profonde indifférence religieuse ou par un ardent amour pour la constitution.

« Certes on ne peut l'expliquer au moyen du principe de la

tolérance religieuse, puisque l'église anglicane s'imposa et domina jusqu'à nos jours au moyen de l'intolérance qui de toutes les misères est la plus contraire à l'esprit de l'Evangile et de l'église primitive. Car les premiers chrétiens furent persécutés et prêchèrent la tolérance; mais l'église, s'étant assise à côté du trône impérial, ayant usurpé le flambeau de la science au moyen âge, ayant enfin assumé le monopole des croyances, devînt intolérante à son tour..... Toutefois l'église catholique, fondée sur le principe d'autorité et sur des dogmes positifs qui ne souffrent ni altérations ni amendements, trouve en elle-même quelque excuse, quoique insuffisante, à sa propre intolérance. Mais il ne reste aucune excuse aux autres églises chrétiennes qui repoussent le principe d'autorité. »

OSCAR COCORDA.

LE LIBRE ARBITRE

ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN [1]

Introduction.

On entend par *libre arbitre* la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, dans un moment donné, l'objet qui s'offre comme possible à notre esprit. On l'appelle *libre*, parce qu'on estime l'homme indépendant, dans sa volonté, d'une cause quelconque, extérieure ou intérieure. On l'appelle *arbitre,* parce qu'on suppose l'homme qui veut, ne voulant que par l'effet du bon plaisir de sa volonté, ne voulant que parce qu'il veut ; ensorte que la détermination de vouloir ou de ne pas vouloir, de vouloir ceci ou cela, repose en dernière instance sur la volonté. L'opinion de ceux qui entendent la libre volonté de cette manière s'appelle *indéterminisme,* puisque, de ce point de vue,

[1] M. J.-H. Scholten est le plus célèbre des théologiens actuels de la Hollande. Il est le père de la nouvelle école de théologie dans son pays, et ses disciples, aussi distingués que nombreux, continuent son œuvre dans un esprit indépendant avec des nuances variées. Le nom de M. Scholten n'est pas inconnu aux amis de la théologie de langue française. La *Revue des deux mondes* et la *Revue de théologie* de M. Colani leur ont révélé successivement le dogmaticien, le philosophe et le critique distingués par la plume sympathique de M. A. Réville. Ce serait ignorer son travail le plus caractéristique que de ne pas connaître celui dont nous offrons ici un extrait ample, et nous l'espérons, fidèle. Publié en 1859, à l'occasion d'un ouvrage très remarquable de M. le professeur Hoekstra, conçu à un point de vue opposé, il a été revu et corrigé par l'auteur, en vue de la traduction allemande. (*Der freie Wille.* Kritische Untersuchung von J.-H. Scholten Dr und Prof. der Theologie in Leiden. Aus dem holländischen übersetzt von C. Manchot Dr phil. Prediger in Bremen. Berlin 1874.)

Ce travail, on peut le dire, est assez important pour marquer dans l'histoire du grand et difficile problème qu'il discute. Admirable par sa

l'homme n'est déterminé dans sa volonté en aucune manière, pas même par sa condition intérieure *(libertas determinationi opposita)*. L'opinion opposée s'appelle *déterminisme*, puisque, suivant elle, l'homme est déterminé dans sa volonté à chaque instant de sa vie consciente, c'est-à-dire déterminé par la condition où il se trouve en ce moment. L'alternative qui se pose est donc évidente : indéterminisme ou déterminisme dans le sens indiqué. Il n'y a point de milieu. Accepter et abandonner à la fois l'une de ces vues, admettre tour à tour le oui et le non, comme on le fait souvent, c'est faire preuve d'inconséquence, d'un manque de réflexion que la science repousse absolument.

L'étude présente doit paraître oiseuse à tous ceux qui ne voient ici qu'une question jugée ou qui, par un appel à la conscience morale, estiment la réalité du libre arbitre élevée au-dessus de toute démonstration et soutiennent qu'en le supprimant on supprime du même coup toute moralité et toute responsabilité. On peut, à l'aide de procédés pareils, s'imaginer

méthode, il considère la question comme un chapitre d'anthropologie et part de l'observation psychologique pour s'élever de là à la métaphysique. Savant, il remonte aux origines historiques du problème et en marque les phases diverses dans l'antiquité, le moyen âge, les temps modernes, dans l'église et hors d'elle. Profond, il ne recule devant aucune conséquence que le sujet suggère, creuse chacune d'elles avec une persévérance infatigable et poursuit l'adversaire jusque dans ses derniers retranchements. Vaste, il touche à toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'humanité : moralité, religion, ordre moral, Dieu, d'où résulte une étonnante richesse de points de vue et de détails. Hardi, il ne craint pas d'aller jusqu'au bout des principes avec une noble indépendance des préjugés traditionnels. Fécond par les solutions aussi simples qu'inattendues qu'il propose, il ouvre des perspectives radieuses et consolantes pour les amis de la moralité et de la religion si vivement attaquées de nos jours. Enfin, si l'on considère que ce trésor d'une saine investigation scientifique est offert sous une forme limpide, à la portée de tous ceux qui s'intéressent aux plus grands problèmes et qui ont l'habitude de s'en occuper, il est permis de conclure que cette œuvre, après avoir été soumise à l'attention du public allemand, ne mérite pas moins de l'être à celle des amis de la philosophie et de la théologie de langue française. Puisse-t-elle ne pas trop souffrir de la faiblesse d'un compte-rendu, forcé de se renfermer dans les limites du strict nécessaire !

avoir gagné sa cause sans forme de procès devant le tribunal des ignorants ; l'homme scientifique ne se laissera pas détourner de l'investigation d'une question qui a préoccupé de tout temps les hommes les plus pénétrants.

Ceux qui écartent cette étude par paresse ou par impuissance spirituelle se plaisent à rappeler que nous nous trouvons ici devant un insondable mystère. D'une part, disent-ils, il est certain que l'homme dépend en toutes choses de Dieu, et, de l'autre, il n'est pas moins certain que notre libre arbitre, rejeté par la conscience de notre dépendance, est constaté par celle de notre responsabilité. Cette antinomie, disent-ils, est inconciliable, et les nombreux essais qu'on a vainement tentés pour la résoudre suffisent pour faire renoncer à approfondir un problème essentiellement incompréhensible.

Toutefois, le mystère auquel on en appelle consiste, comme tous les mystères de la dogmatique, à affirmer à la fois le oui et le non sur la même question. On connaît l'orthodoxie ecclésiastique. Dieu est un et à la fois non un, trois ; trois et pourtant un, et par conséquent non trois. Il est partout présent et infini, et pourtant, par l'incarnation, renfermé dans les limites d'un enfant, c'est-à-dire à la fois fini et infini, partout présent et temporairement absent du ciel. La personne du Christ est à la fois Dieu et homme, c'est-à-dire non Dieu ; infini, omniscient, partout présent et à la fois renfermé dans des bornes ; il habite la Palestine, change de place, ignore le jour du jugement. Le pain, dans le sacrement de la cène, est et reste pain pour les sens, mais il est autre chose pour la foi, qui y voit Christ, Dieu et homme à la fois. La même justice qui demande la peine du coupable se manifeste dans la punition de l'innocent. La vérité du salut universel est maintenue à côté de celle du salut des élus. A ceux qui se récrient contre des contradictions aussi flagrantes, on répond : l'homme se trouve ici placé devant un mystère, devant un abîme qui sépare l'humain et le divin, la science et la foi. Il en est de même sur le point qui nous occupe. On affirme que l'homme a une volonté à la fois indépendante et absolument dépendante, et, après avoir énoncé cette contradiction, l'on se retranche dans le domaine du mystère.

C'est le cas du rationalisme lui-même qui, quoiqu'antipathique aux mystères de la foi, reconnaît ici le mystère dans toute son étendue et se montre aussi choqué que les plus orthodoxes, lorsque la raison humaine tente, ici comme ailleurs, de résoudre les contradictions.

La science ne saurait accepter ce parti, d'autant moins qu'il s'agit d'une recherche anthropologique. Les affirmations contradictoires n'établissent pas ici un conflit entre Dieu et l'homme, mais dans l'homme même un conflit que l'esprit philosophique ne saurait envisager d'un œil indifférent. En affirmant que le péché est dû au développement de la nature animale de l'homme, lequel précède le développement de son esprit, et en maintenant à la fois que chaque péché peut s'éviter, grâce au libre arbitre, le rationalisme admet à la fois la nécessité du péché et son contraire; il perd ses droits devant l'orthodoxie et prouve que sa doctrine n'est que celle du bon sens le plus superficiel, incapable de résister à une acception plus profonde de la vérité.

Notons enfin que le problème qui nous occupe, loin d'être un simple objet de curiosité scientifique ou une occasion de gymnastique intellectuelle, touche aux plus importantes questions de l'anthropologie et de la théologie. Supprimez le libre arbitre, s'écrient ses défenseurs alarmés, il n'y a plus de place pour la foi à une sage et sainte providence; le fatalisme, le panthéisme, l'athéisme sont à la porte et la ruine de toute religion est assurée. En revanche, selon les déterministes, admettre le libre arbitre, c'est nier la providence désormais dépendante de l'arbitraire des hommes, c'est refuser à Dieu ses perfections les plus absolues, c'est supprimer Dieu même. Il y a plus. A entendre les indéterministes, le libre arbitre seul garantit la vertu et la responsabilité; seul, il maintient la différence du bien et du mal; seul, il préserve de l'indifférence et de la sécurité charnelle. Par contre, le déterministe signale comme suites du système opposé, l'orgueil, l'absence de charité, la justice propre, l'irréligion, le renvoi de la conversion, l'intolérance; selon lui, le libre arbitre prive la vertu de sa nécessité morale, et doit, pour peu qu'il soit conséquent, con-

duire au désespoir, c'est-à-dire à l'immoralité. C'est ainsi que du problème du libre arbitre dépendent les intérêts les plus sérieux de l'âme, de la science, de la moralité, de la religion. La vérité ne peut pas être ici des deux côtés, et le scepticisme n'est rien moins que le dernier mot de la science.

Nous avons déjà signalé plus haut la *méthode* que nous croyons devoir adopter dans nos recherches. La question du libre arbitre appartient au domaine de l'anthropologie psychologique ; en conséquence la méthode *expérimentale* est la seule bonne. Les faits du monde physique et de l'histoire ne doivent pas s'expliquer par une idée aprioristique de Dieu ; il en est de même des faits purement psychologiques ou anthropologiques. Nous commençons donc par observer les phénomènes. Mais nous ne nous bornons pas à cela. La tâche de la philosophie consiste à comprendre ce que l'expérience a constaté. Nous reconnaissons à la raison le droit et la mission de comprendre les faits dans leurs causes, leurs rapports et leur unité. C'est ainsi que nous pourrons juger si l'observation nous ramène à l'anarchie, au désordre, au manque de rapports et d'unité, si elle nie ou laisse indécise l'existence de Dieu et de l'ordre moral, — ou bien, si, au contraire, elle affirme la présence de lois, de rapports, d'unité, d'un ordre physique et moral, c'est-à-dire la présence d'un Dieu dont l'unité et la perfection absolues se réfléchissent dans les faits. Nous nous élevons du particulier au général, de l'homme à Dieu, pour comprendre le rapport qui existe entre leurs volontés et trouver la place que l'homme occupe dans le monde qui repose en Dieu. Ici, comme en théologie, nous rejetons comme point de départ l'apriorisme et la tradition ecclésiastique autant que les idées innées. C'est observées dans ses ouvrages que les perfections invisibles de Dieu se voient comme à l'œil. (Rom. I, 20.) C'est dans la nature qu'il observait que Jésus reconnaissait Dieu. (Math. V, 45; VI, 26.)

Il résulte de ces principes que nous récusons aussi comme souveraines les décisions du sentiment intime. Nous ne connaissons pour parvenir à la vérité d'autre chemin que la science, qui a son organe dans la raison humaine. Ce qui est au delà de la portée de la raison ne saurait être l'objet de la connaissance

humaine. C'est, selon nous, appeler de grands dangers sur la religion et sur la moralité que d'estimer que ce qui dépasse les sens, dépasse la science, que la science en partant de l'expérience n'a pour dernier mot que le matérialisme, et que c'est au sentiment, c'est-à-dire à la subjectivité pure qu'il faut abandonner la décision des choses spirituelles. Nous ne pensons pas que la philosophie ait à se jeter entre les bras du dualisme de Jacobi.

CHAPITRE PREMIER

Histoire du problème.

Il importe, avant tout, de donner un aperçu de ce qui s'est dit pour et contre le libre arbitre dans le cours des siècles. Nous consulterons successivement les annales de l'église et celles des écoles philosophiques.

La dogmatique de l'église adhère généralement à l'indéterminisme. Elle ne demande pas si l'homme, comme tel, a un libre arbitre ; tous les partis s'accordent à l'affirmer. La question pour elle consiste à savoir s'il le possède *encore*. Pélage répond sans sourciller : oui [1]. Augustin soutient le contraire, tandis que le sémipélagianisme prétend que le libre arbitre a souffert de la chute, mais n'a pas été anéanti par elle.

Cette lutte se perpétue dans l'église. La dogmatique romaine a consacré la théorie du libre arbitre. Le moyen âge a soulevé quelques débats à ce sujet, mais c'est la Réforme qui les provoqua dans toute leur ardeur. Le libre arbitre est anéanti par la chute, affirme Luther : on dirait une ville dévastée qui a conservé son nom. Selon Erasme, au contraire, l'homme est encore en possession de sa liberté. De même Calvin s'opposa à Pighius et à Castallion ; les théologiens réformés et les luthériens combattaient les sociniens ; dans l'église romaine, on vit éclater la lutte entre Baïus et Molina, entre les jansénistes et les jésuites ; l'église luthérienne ouvrit des débats sérieux sur le synergisme et on sait ce qui divisa les remontrants et les contre-remontrants. Il y eut de part et d'autre des inconsé-

[1] *Liberum est homini unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus.* Pelag. Ep. ad Dem. c. 8.

quences : les adversaires luthériens du synergisme admirent un résidu de libre arbitre, afin de sauver leur notion de coulpe, et les remontrants, partisans du libre arbitre, n'en enseignaient pas moins que l'homme ne tient la foi salutaire ni de lui-même, ni en vertu de son libre arbitre.

Au fond, dans tous les partis, l'affirmation ou la négation du libre arbitre dépendait de leur doctrine du péché originel. La notion absolue de Dieu jetait aussi un poids dans la balance chez les réformés, chez Luther et chez Mélanchthon, dans sa première période. La science de Dieu, disait Luther [1], est éternelle et immuable. C'est à cela que tout doit correspondre. En conséquence, rien ne peut arriver accidentellement ou dépendre du libre arbitre de l'homme. Tout se fait nécessairement et il est évident que ni l'homme, ni l'ange, ni une créature quelconque ne possèdent de libre arbitre. Telle était encore l'idée de Mélanchthon dans ses *Loci* (éd. de 1521) : *Libertatem homini ademit divina prædestinatio*. Plus tard, il sépara la prescience de Dieu de sa prédestination et de sa toute présence efficace.

On connaît l'influence que l'idée absolue de Dieu exerça sur les réformés. Dieu et le libre arbitre étaient, selon eux, incompatibles. Zwingle, très catégorique et très net sur ce point, déclare que le *esse creaturarum* est le *esse* de Dieu lui-même. D'où il résulte que non-seulement l'homme, mais toutes les créatures sont de race divine et que ce que la science appelle *force de la nature* est la vertu même de Dieu. C'est pourquoi Zwingle reprend les théologiens qui, tout en admettant la providence, *tamen de homine loquentes ei quiddam, etsi perexiguum, liberum faciunt*. Il est inutile de dire que Calvin abonde dans son sens : les hommes, dit-il, ne font que ce que Dieu a décrété. Ce qui paraît accidentel se fait nécessairement. Tout, sans excepter le péché et la chute d'Adam, tout est ordonné de Dieu [2].

[1] *De servo arbitrio.*

[2] M. Scholten, dans son ouvrage classique, qui a eu *quatre* éditions, sur *Les principes de la doctrine réformée*, a cité textuellement ces passages et une foule d'autres également explicites.

Il résulte de ces données que les ecclésiastiques qui repoussaient le libre arbitre étaient inspirés par deux motifs : par l'idée du péché qui était censé l'avoir anéanti et par l'idée de la souveraineté de Dieu. On ne comprenait pas qu'au fond ces deux motifs s'excluent : en admettant la souveraineté de Dieu, il est évident qu'on ne peut pas plus admettre le libre arbitre chez Adam avant qu'après la chute. C'est cette inconséquence qui se révèle dans l'affirmation de Calvin : *Cadit homo moderante providentia divina, sed suo vitio cadit*[1]. C'est le oui et le non maintenus à la fois. Adam était prédestiné à tomber et il tomba par sa propre faute.

Mais c'est surtout sur le terrain de la *philosophie* que nous sommes témoins de luttes intéressantes, fruit de l'activité incessante de l'esprit humain. Les commencements de la philosophie furent purement cosmologiques ; elle s'attachait à expliquer l'univers. La sophistique réveilla la question du sujet, c'est-à-dire de l'homme dans ses rapports avec l'objet. Mais cette philosophie ne fut que du subjectivisme. Aux yeux de Protagoras, est *vérité* ce que chaque individu considère comme tel. Est *bien,* selon Thrasymaque, ce que le plus fort déclare dans son intérêt être juste. Socrate rejette cet arbitraire ; tout en affranchissant l'homme de la contrainte physique et de l'autorité de la tradition, il cède d'autant plus à l'objectivité de la vérité morale. Selon lui, la vraie liberté consiste dans la souveraineté de la raison. La vertu est le fruit du choix rationnel de l'homme. Mais pour choisir le bien il faut le connaître. Celui qui le connaît, le voudra. La vraie liberté n'est donc pas de l'arbitraire. L'homme que domine la sensualité ne peut pas vouloir le bien et accomplit nécessairement le mal[2]. Platon fait remonter les origines du monde visible à la réunion mécanique du monde des idées (κόσμος νοητὸς) avec la matière (ὕλη). En vertu de cette combinaison contradictoire, l'homme est privé de liberté sur la terre. L'âme ne peut pas atteindre le beau, le vrai, le bien auxquels elle aspire, grâce à la matière qui l'entrave. La nature sensuelle est l'origine de l'ignorance

[1] *Instit.* III, 23, 8.
[2] *Memor.* II, 1, 21 : IV, 5, 2.

et partant du mal. En conséquence, personne ne pèche par amour pour le mal, κακός ἑκὼν οὐδεὶς [1]. Ce n'est que par le développement et l'éducation que l'âme, un jour affranchie du corps, pourra arriver à la liberté morale, à la domination de la raison (ὁ λόγος) sur les convoitises (αἱ ἐπιθυμίαι) ; or cette liberté est la plus haute nécessité morale [2]. L'état nécessaire de lutte actuelle est dû, selon Platon, à un acte de défection volontaire individuel, antérieur à l'existence présente. Ainsi Platon est déterministe en tant que, de son point de vue dualiste, il attribue l'ignorance et le péché à la matière ; il est indéterministe, en tant qu'il attribue à l'âme la faculté morale de s'élever au-dessus de la matière et de choisir le bien. Aristote qui rejette l'antagonisme admis par Platon, explique l'ignorance et le mal qui en résulte non par l'influence prépondérante de la matière, mais par le libre arbitre, πράξεων ἄνθρωπος ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, [3] ἐφ' ἡμῖν τὸ τὰ κακὰ πράττειν καὶ αἰσχρὰ ὁμοίως δὲ καί τὸ μη πράττειν [4]. Aristote ne nie pas une certaine nécessité. Quand je suis tombé malade par suite de mon intempérance, il ne dépend plus de ma volonté de recouvrer la santé, mais il dépendait de moi d'être ou de ne pas être intempérant. Un méchant ne peut pas cesser de l'être quand il le veut, mais originairement il était en son pouvoir de ne pas le devenir ; il est donc ce qu'il est en vertu de sa volonté.

Dans l'école d'Epicure, la volonté n'est soumise ni à la loi de la causalité, ni à celle de la nécessité logique ; elle agit *libidine sine causa* [5] ou comme l'exprime Lucrèce :

> Fatis avolsa voluntas,
> Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas [6].

Le portique était d'une opinion diamétralement opposée. Selon sa philosophie la loi de la causalité règne partout. Un ordre invariable préside à tout, εἱμαρμένη, expression de la rai-

[1] *Tim.* pag. 86 *D* et ailleurs.
[2] *De Rep.* L. IV.
[3] *Eth. Eud.* II, 6.
[4] *Eth. Nic.* III, 7.
[5] Cicéron. *De finibus*, 1, *c.* 6.
[6] *De rerum natura.* II, 257.

son absolue. Il n'y a pas plus de place pour le libre arbitre que pour le hasard. L'homme a la faculté de consentir ou de ne pas consentir; mais cette faculté elle-même est en rapport nécessaire avec la nature raisonnable de l'homme. Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, *Deo parere, secundum rationem vivere,* c'est être libre [1].

L'académie combattit le portique. Elle ne rejette pas absolument la loi de la causalité; mais comme être moral, dit-elle, l'homme est élevé au-dessus de l'ordre physique. Le meurtre qu'Œdipe commit sur la personne de son père, n'était pas inévitable. Socrate, naturellement voluptueux, a bien prouvé par sa continence que l'homme est indépendant des causes phyques. La vertu est l'œuvre de l'homme. Personne ne doit aux dieux d'être vertueux. Comment sans cela pourrait-on être loué du bien qu'on fait et blâmé du mal auquel on se livre? La morale suppose le libre arbitre, dont les suites échappent même à Apollon [2].

L'impuissance humaine à résoudre la question est le dernier mot de la philosophie grecque et l'esprit fatigué se jette dès lors dans les bras de la mystique et de l'imagination qui caractérise la gnose alexandrine.

La philosophie des Pères de l'église se trouve sur la question qui nous occupe, dans un rapport intime avec leurs théories du prétendu état de perfection originelle et de la chûte. Avant les débats de Pélage et d'Augustin les philosophes chrétiens s'accordent à admettre que l'homme doit s'élever successivement de l'état animal à l'état spirituel. La faculté dont il dispose pour cela est la liberté ou spontanéité (τὸ ἑκούσιον), faculté qui appartient aux descendants d'Adam, autant qu'à Adam lui-même. Les Pères grecs n'enseignent pas que cette faculté de développement et par conséquent la liberté dans cette acception, ait été anéantie par la chute. A entendre Irénée [3], l'homme n'atteint pas tout d'un coup la perfection, mais il y tend selon la loi du progrès. En conséquence, il est insensé de ne pas

[1] Sénèque. *De vita beata.* C. 15.
[2] Cicéron. *De Fato.* C. 14.
[3] *Adv. hær.* IV, 38, 2, 4.

attendre le moment et d'accuser Dieu à cause de l'imperfection et de la faiblesse de la nature humaine. Clément d'Alexandrie partage la même opinion. L'homme ne naît pas vertueux mais doué de la faculté de le devenir [1]. Origène déclare que l'homme peut et doit aspirer à la perfection. Si la vertu cesse d'être notre propre ouvrage, on lui enlève son caractère de spontanéité (τὸ αὐτόθεν, τὸ ἑκούσιον), on la prive de son essence [2].

Il n'en est pas autrement de Tertullien. Le *liberum arbitrium* est le caractère principal de l'image divine dont l'homme est doué. L'homme appelé à dominer sur la terre, doit commencer par *apprendre* à se dominer lui-même. Dieu seul est bon de nature ; l'homme doit conquérir le bien à l'aide de la liberté [3].

Les plus anciens Pères de l'église entendaient ainsi par liberté, d'une part l'activité et la spontanéité humaines opposées à l'inspiration mécanique, et de l'autre un état de perfection morale qui permet à l'esprit de commander à la chair. Etrangers à l'idée de l'immanence de Dieu qui fait que l'œuvre de la créature coïncide avec celle du créateur, ils se renfermaient dans ce dilemme : la vertu est le résultat de notre propre développement ou elle ne l'est pas. Ils choisirent la première alternative et cela avec raison ; car, à leur point de vue, la thèse que la vertu est un don de la grâce, fait de l'homme l'organe purement passif de Dieu et tue la moralité. On n'avait pas encore résolu la question du rapport qui existe entre l'action de Dieu et celle de l'homme. Augustin l'a entrevue dans sa première période. La vertu, dit-il [4], est volontaire ; mais, comme personne ne peut vouloir *nisi a Deo admonitus et vocatus intrinsecus*, il en résulte que Dieu opère en nous le vouloir. Le péché n'empêche pas que Dieu opère tout ; car le péché est une *amissio* ou *privatio boni, defectus potius quam opus ;* il n'a pas de caractère positif. Plus tard dans l'ardeur de sa lutte avec Pélage, Augustin substitua à ces vues saines la doctrine du péché, comme *corruptio naturæ* et une

[1] *Strom.* IV, 662.
[2] *C. Cels.* IV, 3.
[3] *Adv. Marc.* II, 5 8.
[4] *De div. qu.* 83 ; *qu.*, 68, 5.

restauration mécanique de la nature humaine par la grâce de Dieu.

La doctrine de l'église régna en souveraine sur la philosophie du moyen âge. L'idée de la liberté en Dieu et en l'homme dépendait du parti qu'on avait embrassé dans la question du réalisme et du nominalisme. Le réalisme immolait le particulier, l'individuel à l'absolu ; le nominalisme sacrifiait la réalité de l'absolu au particulier et à l'individuel. Ainsi l'idée de Dieu excluait la liberté humaine et la liberté humaine excluait l'existence de Dieu. On ne se doutait pas de la méthode expérimentale qui s'attache à observer le particulier et l'individuel pour s'élever, à l'aide de la raison, à l'unité, à la nécessité, à l'absolu. Cette méthode ne naquit qu'avec les études des sciences naturelles et des sciences historiques. Bacon l'appliqua aux premières; plus tard d'autres l'introduisirent dans les secondes.

Le Dieu parfait, disait Descartes, ne peut pas nous tromper; donc tout ce dont nous avons une claire conscience, est certain. Or, nous avons une telle conscience de notre liberté qu'il n'y a rien que nous comprenions plus parfaitement. La liberté dont il parle, consiste dans la faculté indéterminée d'accorder ou de refuser arbitrairement son assentiment; faculté qui subsiste alors même que l'indifférence, comme suite de l'ignorance du bien, n'existe plus pour l'intelligence[1]. L'erreur est l'assentiment libre à des représentations qui ne sont pas évidentes. On peut reconnaître son ignorance, mais personne n'est forcé de rejeter ou d'affirmer ce qu'on ne connaît pas. En conséquence l'erreur est coupable. A entendre Descartes, la conscience d'une pareille liberté appartient à ces idées innées dont Dieu lui-même garantit la vérité. C'est pourquoi le libre arbitre ne l'empêchait pas d'accepter la toute-puissance et la toute-science de Dieu. Il est aussi absurde de douter de celui-là que de celles-ci.

En disant que Dieu est le lieu des esprits, Malebranche, le moniste idéaliste, affirma que ce que l'homme pense et veut, il ne le pense et ne le veut qu'en Dieu. La seule liberté qu'il

[1] *Princ. philos.* I, 41. *Resp. ad Obj. in Medit.* VI, 6.

accepte pour expliquer le péché, consiste dans la faculté de diriger les impressions que nous recevons de Dieu, non vers Dieu, le souverain bien, mais vers d'autres objets, hors de lui. Cependant, comme Dieu seul est l'auteur du bien, cette liberté n'est au fond que de l'impuissance. Dans ce système il n'y a pas de place pour la contingence du libre arbitre.

Ce ne furent pas seulement les jésuites scolastiques qui défendirent le libre arbitre, mais encore des théologiens romains, tel que Fénelon : Quand je veux une chose, dit-il, je suis maître de ne la vouloir pas. Je ne connais pas d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. Rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas [1].

On connaît la philosophie de Spinosa. Ce qu'on appelle Dieu et le monde ne sont ici que deux faces de la même substance éternelle et infinie, *natura naturans* et *natura naturata*. Les êtres finis n'ont pas d'existence en eux-mêmes; ils ne sont que des modes transitoires d'existences de l'unique substance. Il n'y pas de place dans ce système pour le libre arbitre. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa quae etiam ab alia determinata est et hæc iterum ab alia et sic in infinitum* [2]. Le bien et le mal ne sont que des notions relatives, comme la musique, qui est un bien pour le mélancolique et un mal pour l'affligé. Dans le domaine moral il ne peut être question que d'une perfection plus ou moins grande de l'homme en présence de son idéal. C'est pourquoi le sage ne se courrouce pas des péchés des hommes, mais demande à les *comprendre*. Le péché provient de ce qu'on ne *comprend* pas les choses humaines. Celui qui comprend la nature humaine dans son essence et sa destination aimera le bien. Les idées de punition, de récompense, de mérite, de repentir, reposent sur le préjugé du libre arbitre. La vertu est le bonheur même. Qui dit liberté morale, dit nécessité morale.

L'Angleterre prépara une puissante réaction à ces spéculations dualiste et moniste. Hobbes et Locke appliquèrent la mé-

[1] *Sur l'existence de Dieu.* § 6.
[2] *Eth.* P. II, *prop.*, 40.

thode empirique de Bacon à la morale. Hobbes nie le libre arbitre aussi bien que la liberté morale. Le but suprême de la vie est la jouissance. C'est un empirisme purement sensualiste. Locke est bien autrement sérieux dans l'analyse qu'il a faite des facultés humaines. Selon lui, l'homme est libre lorsqu'il peut agir ou ne pas agir conformément à sa volonté, c'est-à-dire à son choix ; la volonté cependant dépend des objets entre lesquels il faut choisir et de l'état de celui qui choisit. Elle est donc déterminée. *Quœstioni : quidnam voluntatem determinat, vere et proprie respondetur : mens* [1]. *Manifestum est homini non esse liberum velle aut non velle rem quampiam in potestate sua positam* [2]. Pour Locke comme pour Spinosa la plus haute liberté morale consiste dans la détermination par le bien.

Locke a exercé son influence sur les philosophes français, notamment sur Voltaire et Helvétius [3].

Leibnitz aboutit au même résultat. L'âme, selon lui, est une virtualité qui, d'une part, indépendante de toute autre monade ou substance, est libre comme telle, mais qui, de l'autre, est également liée par sa propre essence, qu'elle partage avec les autres monades. L'homme est donc un individu ; mais la vie individuelle demeure renfermée dans les limites qu'impose à l'individu la propriété originelle et commune à tous les êtres individuels, c'est-à-dire l'harmonie préétablie ou la loi de l'univers qui se réfléchit dans chaque monade. Dans ce système, la liberté trouve sa place dans le sens d'activité individuelle consciente, mais il n'y a pas de liberté dans le sens de l'indifférence qui peut vouloir également l'un ou l'autre dans un moment donné. L'activité propre de l'individu est déterminée par la loi générale des monades ou l'harmonie préétablie [4].

La même doctrine se retrouve sous une forme plus populaire dans la *Théodicée*. Ce qui caractérise la manière de voir

[1] *De intellectu humano*, II, C. 21, § 29.

[2] *Idem*, § 24.

[3] Nous nous permettons de rappeler ici le plus vaillant des déterministes français, Vauvenargues, mort en 1747. (V. G.)

[4] *Opp. ed L. Duseus.* Tom. II, pag. 30, 40, ss.

de son auteur, c'est qu'*abstraitement* parlant, il admet le libre arbitre, puisque dans le domaine de la volonté le non vouloir ou le vouloir autrement n'implique pas de contradiction ; mais le libre arbitre est nié dans la *réalité*, dans un cas donné. Il n'arrive jamais rien sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante. La cause absolument indéterminée est chimérique. Le prétendu sentiment interne, invoqué par Descartes en faveur du libre arbitre, n'a nulle valeur. Nous ne nous doutons pas de notre dépendance. Nous sommes dans le cas de l'aiguille aimantée à qui l'on supposerait le goût de se tourner vers le nord. Elle s'imaginerait qu'elle se meut indépendamment de toute cause parce qu'elle ne se doute pas de l'influence non sentie de la matière magnétique. Nous suivons toujours, lorsque nous voulons, la résultante de toutes les inclinations qui viennent tant des raisons que des passions. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, c'est vouloir qu'elle vienne de rien. Cette doctrine, Leibnitz la qualifie de ridicule[1]. La vraie liberté n'existe que là où l'homme est déterminé par le bien même que la raison a reconnu. Elle assimile l'homme à Dieu, dont la détermination est fondée dans la raison suprême.

Les côtés faibles de la philosophie moderne provoquèrent, comme dans la philosophie ancienne, un scepticisme qui finit par désespérer de la possibilité de la connaissance humaine.

Bayle prétend que le libre arbitre repose sur une illusion. La conscience claire que, lorsque nous agissons, nous le faisons parce nous *voulons* une chose et non une autre, nous empêche de distinguer l'origine de notre volonté. Il en est ici comme de la girouette qui aurait la conscience d'elle-même. En se plaisant à telle ou telle direction, elle s'imaginerait être mue par un choix indépendant, sans se douter du vent qui lui imprime le mouvement.

Hume va plus loin : il doute de la possibilité de la connaissance humaine dans le domaine suprasensible. En général, dit-il, l'observation nous montre dans la série des phénomènes le

[1] *Essai sur la bonté*, etc. III, § 320.

post hoc, non le *propter hoc*. Empiriquement, la notion de *cause* ne se démontre pas. Je ne puis donc pas prouver que je sois, *moi*, la cause de mes actions ou que d'autres causes le soient. Si l'on se représente la liberté comme la faculté d'agir selon la détermination indépendante de la volonté, la liberté est-elle autre chose que le hasard? En revanche, en admettant le déterminisme, c'en est fait de toute contingence et de toute liberté. Un autre agit pour nous et nous dispense de toute responsabilité. Nous nous trouvons ici devant un mystère qu'il est inutile de tenter de dissiper [1].

Kant substitua la critique des facultés humaines à la philosophie de l'observation. Il repousse la prétention des philosophes qui veulent pénétrer dans la connaissance objective du monde visible et du monde invisible. Toute connaissance humaine, tout en reposant sur les lois immuables de la pensée, est purement subjective. Il n'est pas permis de conclure de l'idée à un objet concret qui y correspond dans la réalité. L'application de ces principes à la liberté humaine n'est pas douteuse. L'observation est impuissante, car elle ne s'adresse qu'aux objets sensibles. Mais la spéculation ne l'est pas moins. Ici la raison plaide autant la cause du libre arbitre que celle de la nécessité. Il faut se réfugier entre les bras de la moralité, de la conscience, de ce que Kant appelle *die praktische Vernunft*. Elle dit : *tu dois*, donc *tu peux*. C'est ce qui établit la faculté de se tourner vers le bien, indépendamment d'une cause quelconque intérieure ou extérieure, sans autre détermination que celle du sujet qui veut; le libre arbitre est un postulat de la raison pratique, une foi élevée au-dessus de toute démonstration [2].

Marchant sur les traces de Kant, Fichte rompit complétement avec le dualisme que son prédécesseur avait laissé subsister entre le sujet et l'objet. Le *non-moi* conçu hors du *moi* est pour Fichte un libre produit du moi. Le moi ne connaît d'autres limites que celles qu'il se pose à lui-même. Le moi est absolument libre et ne connaît d'autre détermination que le moi. Cette liberté ne peut pas être cependant arbitraire,

[1] *Essays and Treat.* II, 96 sq 120.

[2] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* 39, 46, 54.

indépendante de tout ordre et de toute loi. Le moi autonome est dominé et déterminé par son essence, par la loi de la pensée et par l'ordre moral; la pensée est nécessaire, la volonté l'est également. La liberté absolue et la nécessité absolue sont identiques. La liberté indéterminée est donc exclue. Il n'en est pas autrement dans la seconde phase philosophique de Fichte.

Considérant l'esprit, la pensée et la volonté comme l'évolution nécessaire de la nature ou de l'absolu impersonnel qui ne devient personne que par son développement dans l'homme, Schelling n'avait pas plus que Spinosa une place à donner au libre arbitre. La faculté de se déterminer pour une chose autant que pour une autre, sans causes déterminantes, n'est autre chose que le privilége d'agir irrationnellement. L'homme qui veut n'est pas indifférent; il est déterminé par la raison, suivant le degré de développement auquel il est parvenu dans un moment donné [1]. La philosophie de la nature ne saurait admettre le libre arbitre.

Jacobi le reconnaît : la science conduit à la thèse que tous les êtres sont soumis à des lois; la possibilité de la liberté ne saurait être admise par l'intelligence, mais sa réalité s'impose à la conscience humaine. Le cœur postule ce que l'intelligence nie et doit nier. Mais cette liberté n'est pas la malheureuse faculté de vouloir des choses contradictoires, le mal autant que le bien, — ce qui au fond est le contraire de la liberté; elle ne consiste pas non plus à choisir le meilleur, — car ce choix est soumis aussi à des lois mécaniques; elle consiste dans une indépendance de volonté dont l'homme possède la conscience immédiate et qui lui permet de résister à la sensualité (*reine Selbstthœtigkeit*).

Le libre arbitre, selon Hegel, n'existe qu'abstraitement; mais dans la réalité, il se trouve être apparent et la volonté se détermine par le moi. Il ne saurait en être autrement, si l'on se souvient du système de ce penseur où la nécessité est opposée à ce qui est abstraitement possible. Ce qui est réel est seul possible. Le réel est rationnel comme manifestation de la pensée absolue,

[1] *Philos. Schriften.* I, 463.

et ce qui est rationnel est réel et par là même nécessaire. Le fait constaté par l'observation semble accidentel, tant qu'on n'en a pas reconnu la cause. Ce qu'on pourrait appeler contingent, ne l'est que relativement, au fond il est nécessaire. Cette nécessité s'étend aussi au domaine de la moralité et de la volonté, nécessité rationnelle, puisqu'elle est la révélation de la logique la plus haute, visible dans le développement de l'homme qui s'élève des profondeurs de l'animalité vers la conscience de l'esprit et la liberté spirituelle.

De nos jours MM. Rettberg et Zeller abondent dans le sens du libre arbitre. Le premier dit: *Die Freiheit ist Selbstverfügung mit Ausschluss jeder Nœthigung, sowohl von Aussen als von Innen*[1], et le second déclare : *Kein einziger Willensakt ist in allen Beziehungen das nothwendige Produkt aus irgend welchen innern oder œusseren Factoren*[2]. En revanche, J. Müller[3] appelle la liberté morale : *Die Macht des Subjektes sein eigenes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen*, et J.-H. Fichte[4] : *Das Handeln aus der ewigen Anlage des Menschen mit absolutem Unvermœgen anders zu sein und zu handeln.* Nous ne citons que quelques noms allemands.

M. Tiberghien, professeur de philosophie à Bruxelles, a renouvelé l'ancienne affirmation : la volonté n'est déterminée que par la volonté. M. Ch. Secrétan a ressuscité la scolastique nominaliste et a préconisé une volonté supérieure à toutes les lois, négation de toute nécessité, même rationnelle et morale[5]. En revanche, le déterminisme, dépouillé de toute spéculation supérieure, conduit de plus en plus sous le nom de positivisme, au matérialisme et à la négation de la puissance de l'esprit[6]. S'il en est qui, comme Schopenhauer, se livrent à la spéculation, c'est pour faire procéder l'univers d'un mouvement sans conscience et sans objet, qu'on appelle volonté ; d'où il

[1] *Religionsphilosophie*, pag. 130.

[2] *Theologisches Jahrbuch*, 1846, pag. 388, 394.

[3] *Lehre von der Sünde*, II, 9. 3. Aufl.

[4] *Beiträge*, pag. 242.

[5] *La philosophie de la liberté*, II, pag. 6, 17, 74, 1re éd.; I pag. 421, 434, 501, 2e éd.

[6] K. Vogt. *Altes und Neues aus Thier- und Menschenleben*. Pag. 414.

résulte que la moralité, là où elle existe, est considérée comme contingente[1]. Signalons enfin M. le professeur Hoekstra d'Amsterdam qui, dans un travail très remarquable[2], a défendu un indéterminisme modifié. Selon lui, le libre arbitre n'est pas à la base de *chaque* manifestation de la vie morale ; il n'agit que de temps en temps, par intervalles, au réveil de la moralité, à l'entrée de chacune des nouvelles phases qu'elle parcourt et qui constituent des périodes de continuité. Finalement la continuité de la vie morale est absolue et le rôle du libre arbitre a cessé.

On le voit, la question du libre arbitre a préoccupé depuis des siècles les esprits les plus profonds. Il y a de grands noms pour et de grands noms contre.

VAN GOENS.

(*A suivre.*)

[1] *Schopenhauer et sa philosophie,* par Th. Ribot. Paris, 1874, pag. 122-126. Im *esse*, nicht im *operari*, liegt die Freiheit. La volonté est libre comme chose en soi, non comme phénomène. Velle non discitur. V. G.

[2] *Over Vryheid in Verband met Zelfbewustheid, zedelykheid en zonde.* Amsterdam, 1857.

SÉANCE D'OUVERTURE

DE L'UNIVERSITÉ DE MADRID

La volonté et le déterminisme [1].

Suivant une coutume vénérable, le corps universitaire s'adresse aujourd'hui au public, non pour lui rendre compte de ses doctrines, sous ce rapport il ne relève que de sa conscience, mais pour montrer encore une fois l'importance de la tâche que la famille lui confie, en envoyant des élèves à ses cours et signaler le grand service qu'il rend à la société, en l'enrichissant d'hommes habitués au travail, adorateurs de la vérité, prompts à accomplir leur devoir.

Il ne sied pas à l'importance de la cérémonie de distraire l'attention et de flatter la fantaisie des auditeurs avec des thèses amusantes et fleuries ; ce n'est pas le moment de donner une preuve de la sonorité et de l'élégance de la belle langue espagnole, qui n'est aujourd'hui si maltraitée que parce qu'elle reflète les malheurs sans fin de la nationalité qui lui donna naissance. Non, lorsqu'un établissement d'instruction publique s'adresse à la société dans une occasion solennelle, ce n'est pas le moment de se livrer à des exercices et à des démonstrations oratoires ; le plus naturel et le plus rationnel c'est de rappeler le problème du jour, car dans la vie il n'y a pas de jour qui n'ait son problème. Ce qui importe lorsque le problème, — et c'est le cas aujourd'hui, — écrase les intelligences et engendre les malheurs que nous déplorons, c'est de l'aborder, de le discuter et avec l'aide de Dieu de le résoudre, afin que le

[1] Discours prononcé à l'ouverture des cours de l'université de Madrid pour 1874-1875, par Don Francisco de Paulo Canalejas, docteur en philosophie.

mal qu'il provoque ne détruise pas ce qui reste encore de virilité, d'énergie à notre race, capable jadis de tous les héroïsmes. Si les forces ne suffisent pas pour cette tâche, — comme c'est le cas pour les miennes, — on doit se contenter d'en esquisser le programme.

Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de choisir le sujet, il s'impose; quel autre problème aborderions-nous, si ce n'est celui qui, comme une obsession fatidique, pèse lourdement sur notre intelligence, ne lui laissant ni trêve ni repos?

Comme on le voit, je m'acquitte d'un double devoir. Je parle y étant forcé, et je traite une thèse que le devoir m'impose. Aussi votre indulgence doit-elle être double : même alors elle ne sera ni tout ce que je réclame, ni tout ce dont j'ai besoin.

Le manque de caractère, d'énergie, l'absence de courage, de vigueur et d'effort est une vérité courante, admise de tout le monde. Ce trait dépeint et caractérise la période historique que nous traversons. Nous entendons répéter et nous répétons à notre tour que jamais la volonté de l'homme ne s'est montrée aussi faible, aussi abattue que de nos jours, et qu'il n'y a pas dans le passé d'époque ayant connu cet abattement, cette prostration, qui paralysent les générations présentes. L'intelligence abonde, le génie ne manque pas, l'étude, la méditation augmentent, le sentiment est cultivé; mais atteinte par une consomption évidente, la volonté n'est plus qu'une lampe qui s'éteint et dont les lueurs intermittentes, au lieu d'éclairer, remplissent nos âmes de ténèbres.

C'est là ce qui explique les déplorables accidents de la vie publique et privée, le désir excessif d'atténuer, de transiger, qui absorbe continuellement l'activité, en vue d'obtenir des ajournements et d'inventer des prétextes, des formules conciliatrices pour ce qui se fait ou ce qui doit se faire.

Je laisse le soin d'amplifier et de compléter le tableau à celui qui le voudra, car il n'est pas agréable d'augmenter les sujets de chagrin; ce qui m'importe d'ailleurs c'est de signaler la cause de ces tristes effets dont par malheur il est impossible de méconnaître la réalité.

La cause, c'est une erreur philosophique. Ces nombreux et affligeants phénomènes proviennent d'une doctrine qui a le singulier privilége de trouver des adeptes dans les écoles, dans les chaires, ennemies en apparence; elle s'étale dans les livres mystiques et dans les ouvrages matérialistes; on l'entend énoncer par des psychologues et des métaphysiciens, et enfin par ceux qui (comme Littré) fondent leur métaphysique sur la négation de la science métaphysique.

La cause de l'état moral que nous déplorons vient de ce que l'on méconnaît les qualités et le prix de la volonté de l'homme et de ce que par conséquent on nie sa liberté, son arbitre. La spontanéité, la volonté, le libre arbitre, la volonté libre, la faculté d'aimer sont, non-seulement objets de contestation, mais les négations se succèdent dans les livres, dans les discours sur une échelle effrayante; et elles gagnent tellement de terrain, soit dans l'opinion commune, soit parmi les savants, qu'elles apparaissent à la fois dans les adages populaires et dans les déclarations tenues pour très savantes des congrès scientifiques.

Rappelez-vous la généralité de ces doutes et de ces négations; rappelez-vous la série de sophismes qui pénètrent dès le berceau dans notre esprit pour affaiblir le sentiment de la liberté, et vous ne vous étonnerez pas du soin extrême que nous mettons à esquiver les sévères sentences de la conscience morale, lorsqu'il s'agit d'apprécier nos propres notions ou celles de nos semblables.

Tout cela est l'effet naturel de l'application à tout homme et dans chaque cas, d'idées aveugles et enthousiastes; de l'enseignement d'où découlent irrémédiablement les paralysies spirituelles qui causent les passions et les fureurs qu'on provoque chez l'homme sans intelligence; car il est avéré, d'après certaines données de la science, de l'art, des coutumes et de la loi même, que les passions mauvaises sont comme l'ouragan, la trombe ou le courant océanique qui entraîne et emporte devant lui, comme si c'était de l'écume ou du sable, l'intelligence et la liberté de l'homme. Et si de cette croyance superstitieuse, si commune chez nous et si caressée par le romantisme littéraire,

nous passons à la chaire, et si nous interrogeons l'anatomie ou la physiologie, qui sait jusqu'à quel point un vice de conformation, quelque peu héréditaire, les effets ignorés d'une maladie qui résiste au diagnostique, les influences d'une excitation puissante dans les fonctions organiques, le climat, l'alimentation..., qui sait, dis-je, jusqu'à quel point tout cela n'a pas déterminé, avec une précision mécanique, le fait que nous louons sans raison ou que nous blâmons injustement.

Ces jugements et ces considérations ont cours dans les nombreuses manifestations du sens commun pareil aux eaux d'un canal qui se précipitent en murmurant par mille issues différentes. Confondant les idées et influencé par ces négations, le vulgaire va jusqu'à disculper l'homme, répétant avec le poëte : « Ce n'est pas lui..., c'est son siècle qui a fait cela. » L'homme politique, le législateur expliquent leurs actes en en appelant à une entité supérieure dont ils sont les simples organes, à l'idée, au désir de la majorité, en un mot au courant de l'opinion et du jugement public. Parfois, nous tous, nous répétons que limités, contrariés, harcelés dans nos desseins et nos résolutions nous abandonnons le courant propre et naturel de nos idées pour embrasser les haines et les passions des autres; il nous est impossible de rompre avec l'esprit dominant, d'abandonner le mot d'ordre, la devise de notre parti pour faire bande à part.

La loi, la discipline, la stratégie sociale et politique l'exigent ainsi, nous disent un grand nombre de publicistes. Nous pensons comme tout le monde, nous faisons ce que font les autres, nous allons où ils vont, non par un assentiment et une résolution réfléchie de notre volonté, mais entraînés, enveloppés par le courant des événements, suivant l'expression des historiens à la mode. Les jours des grands caractères sont déjà loin, les énergies individuelles ne sont plus nécessaires, répètent tous ceux qui commandent; la société est mise en mouvement par des lois mécaniques, la volonté individuelle est une force qu'on doit additionner; isolée elle n'est plus qu'une fraction très minime qu'on doit négliger comme inutile pour le calcul, disent beaucoup d'économistes.

L'opinion commune est comme l'abeille; elle puise dans le calice de tous ces enseignements, elle construit ensuite, c'est-à-dire induit, déduit et applique à la vie tout ce que lui fournissent la politique, la science ou l'art. Cela fait, elle met en circulation des critères moraux, des usages et des mœurs. Comme dans tous ces actes, ces préceptes et ces concepts de la politique et des sciences particulières, on aperçoit à peine l'importance, le rôle de la volonté, la morale pratique non-seulement ne l'estime pas, mais elle ne s'en préoccupe même pas. Et alors on remarque, comme nous le faisons aujourd'hui avec tristesse, la disparition de tout ce qui constitue et caractérise le génie. Une uniformité monotone étouffe tous les élans de la spontanéité, l'histoire humaine suit le grand courant qui lui est tracé, avec la régularité d'un corps dont le volume, le mouvement et le frottement sont prédéterminés. On conclut de ce spectacle que la volonté ne sert qu'à procurer des ennuis, qu'elle peut être supplantée avantageusement par l'inflexible loi qui se manifeste dans les masses.

Ne dirait-on pas une conspiration universelle contre la liberté morale de l'homme?

Ce n'est pas assez que les préoccupations du vulgaire, la politique, l'histoire, comme on les interprète généralement, mettent dans tout son jour cette négation de la volonté qui déjà sature l'esprit des générations présentes, voici venir encore les philosophes. Ils se chargent de démontrer que la volonté ne se détermine pas à agir sans cause, et que la seule cause qui lui donne l'impulsion c'est la raison, en la portant à l'accomplissement du bien; ils la réduisent ainsi à l'activité intellectuelle. D'autres soutiennent que les connaissances obtenues par la raison ne sont que des phénomènes instantanés d'un être, d'un esprit universel, supérieur à notre énergie, s'épanouissant éternellement par des évolutions à l'infini; nos actes ne sont plus que des reflets médiats du savoir ou de l'être universel.

Et si nous fuyons les panthéismes logiques, nous tombons de nouveau dans ce quiétisme tout à fait particulier à notre

race, qui s'étale sans cesse dans la plupart des traités sur la grâce et le libre arbitre. On nous berce dans la contemplation de la divinité ; cette divinité doit galvaniser notre existence, opérer par notre moyen tout ce qui peut conduire à l'accomplissement de ce que l'omniscience du créateur a prévu pour remplir l'infini de sa gloire.

Tout conspire vers cette fin, la critique littéraire elle-même, « emportée par le courant, » répète que le poëte est le cri de son époque ; que le poëme est le symbole d'un âge ; la cathédrale, la création spontanée et anonyme des générations qui se succèdent comme les flots de la mer ; que le génie est une pure condensation accomplie par la pression des atmosphères sociales d'un âge historique. Rien n'est plus facile que d'analyser un poëme de Gœthe ou de Mickiewitz, de classer les différentes parties qui le composent ; et après avoir rendu à la réforme, à Schelling, à Herder ou à Hegel ce qui leur appartient, à la révolution française ce qu'elle engendra, aux prouesses de Napoléon ce qui est suggéré par la fantaisie générale, la trame du poëme reste à nu, comme un pauvre tissu patiemment ourdi avec les inspirations de l'histoire, grâce à un travail habile de combinaisons de lignes et de couleurs. Quoi d'étrange que nous nous défiions tous de la volonté et que nous mettions en doute la liberté, lorsque l'on en nie à l'envi l'existence ou les fruits ? Pourquoi nous étonner du relâchement moral et de l'abattement de l'âme, caractère de l'époque présente, lorsque nous doutons si les actes que nous accomplissons sont les nôtres ou ceux d'autrui ?

Si la volonté libre est une illusion suggérée par l'orgueil ; si, suivant les savants du jour, il n'y a pas d'acte humain qui ne soit donné virtuellement mais nécessairement dans les antécédents génériques et spécifiques, inséparables de notre nature intellectuelle ou physique, il ne sert à rien de parler d'élans, véritables rébellions de notre être. Résignons-nous à notre sort, avec notre automatisme plus ou moins déguisé, car dans les jours de crise sociale le doute à l'endroit de la liberté morale, sa négation est une doctrine douce, molle, énervante, qui nous berce voluptueusement au fond des abîmes moraux où

le monde nous précipite. Que la science se borne à soupirer là-haut dans les régions élevées où elle se confond avec l'art, après une autre nature et un meilleur patrimoine ; mais qu'elle accepte la leçon de la science positive et qu'elle se garde de demander à l'homme plus que ce que comportent les fonctions, les appétits, les instincts de notre organisme !

Oh, non ! Ils ne sont pas réfléchis, raisonnables les applaudissements que reçoivent les déterminismes de tout genre et de toute espèce, depuis le mystique le plus raffiné, jusqu'au plus grossier matérialiste : ils imaginent, ils inventent tous pour la raison, pour la volonté, pour la fantaisie et le sentiment, je ne sais combien d'organismes, piles, vertèbres, ligaments, fonctions et syncopes reproduisant avec la fidélité de l'écho, mais dans des proportions microscopiques, les mystères des cieux ou les procédés inénarrables et les phénomènes du dynamisme universel du Cosmos.

Ni les sciences d'observation, ni les écoles fatalistes et déterministes ne sauraient démontrer de semblables erreurs ; la leçon simple, facile et universelle de la conscience humaine nous convainct du contraire ; aussi la langueur morale qui nous afflige sera-t-elle passagère. Pour contribuer à cette renaissance si désirable de la vertu publique, il faut, en appelant à notre propre expérience des choses de la vie, sans apparât scientifique, sous une forme claire, simple, sans faiblesse, sans orgueil et sans abattement « nous proposer de connaître la volonté, » et confesser, après l'avoir connue, « qu'elle est la cause unique, absolue de tous les actes de la vie morale de l'homme. »

Il n'y a pas, dans les hauteurs de la science, de problème plus obscur et plus hardi que celui-là, et toutefois la conscience individuelle le résout dans ses points fondamentaux. Il enfonce ses racines dans le cœur de l'unité de notre être et il palpite jusque dans les derniers recoins de notre pensée : c'est le point absolu où Dieu et l'homme se rencontrent, la dignité et la noblesse des individus, des sociétés est en relation directe avec les progrès que l'on fait dans cette spéculation souveraine, et cependant la conscience humaine ne parle sur aucun sujet avec plus de clarté que sur celui-là.

I

Je ne suis pas étonné d'entendre Vogt dire « qu'il existe entre la pensée et le cerveau la même relation que celle qu'on découvre entre la bile et le foie, l'urine et les reins ; je ne suis pas non plus surpris de lire dans Moleschot « que la pensée est un mouvement de la matière, et la volonté un mouvement de la nature ; » aussi aurais-je été frappé de ne pas trouver chez Buchner l'expression suivante : « l'activité de l'âme est une fonction de la substance cérébrale. » Ce qui m'étonne c'est que des philosophes tels que Spencer et Bain, chefs de l'école anglaise, parlent encore d'esprit et qu'ils maintiennent la distinction des substances, après avoir décrit l'organe de l'esprit et ses fonctions et après avoir enseigné que la force nerveuse n'est pas distincte du calorique et de l'électricité qui maîtrisent les vastes organismes de la nature, montrant, dans le fluide nerveux l'origine de tout acte humain, au point que le professeur d'Aberden s'est écrié : « Sans fluide nerveux il n'y a pas d'esprit. »

C'est ainsi que les logomachies se perpétuent dans les sciences. On n'a jamais entendu par esprit le résultat de l'action et de la réaction de l'appareil cérébro-spinal ; on n'a jamais appelé pensée les frottements ou les chocs des fluides le long des cordons nerveux, pas même leur répercussion dans la substance grise du cerveau : on appelle esprit l'être absolument immatériel, spontané, conscient, simple et éternel.

La clarté est nécessaire pour celui qui parle ou qui écrit. On ne doit pas méconnaître, quels que soient leurs noms, qu'il existe entre les psychologues anglais et les naturalistes allemands une fraternité consubstantielle sans d'autres différences que celles qui proviennent du protestantisme, de l'urbanité sociale de l'Angleterre et de la puérilité scolastique qui consiste à faire briller des phrases originales, énergiques et qui constitue l'obscurité bien connue de la science allemande.

Les études anatomiques, les curieuses observations microscopiques sur la constitution des nerfs, les expériences faites par le moyen d'amputations ingénieuses et patiemment observées

par les docteurs italiens qui soutiennent le renom de leur école, ne vont pas plus loin que cette découverte-ci : « Il y a une relation étroite, intime, entre l'organisme, ses fonctions et les actes qu'on appelle actes de l'âme. » Le fait est si certain que des auteurs très spiritualistes l'expliquent en considérant l'organisme du corps comme une création de l'âme, qui se continue et se poursuit pendant la vie. Si ce n'est pas là la conclusion, le résultat auquel les physiologistes arrivent l'est moins encore, car la science ne se constitue pas avec des faits multipliés même à l'infini. Ce qui importe avant tout, c'est de découvrir comment la force nerveuse, centuplée si l'on veut, par les combinaisons électro-chimiques qui s'effectuent pendant la circulation, au moyen des ganglions, artères, vaisseaux et cellules du système nerveux, comment, dis-je, la force nerveuse suscite les états pathologiques, les réactions thérapeutiques spontanées, qui selon Griessinger ou Schiff, ont lieu dans l'économie cérébrale et de quelle manière cet état morbide ou sain du sujet produit la résolution, l'enthousiasme, l'intuition, ou au moins la simple perception de ce qui n'est pas déjà compris dans le fluide nerveux. Inutile recherche ! entre les filaments nerveux que, selon Kölliker, un puissant microscope peut à peine découvrir, dont l'épaisseur n'atteint pas 0,011 de millimètre, et l'acte le plus plastique de la fantaisie ou la plus confuse perception de l'entendement, il y a l'infini. Il ne suffit pas de renouveler les théories mystérieuses de la magie naturelle se perdant dans la contemplation du possible qui se cache dans la cellule infinitésimale d'un filament nerveux microscopique. Il ne suffit pas de signaler quelque suture ou déchirure des lignes ou des couleurs dans le cervelet ou dans la moelle allongée, pour se répandre en puériles « eurèkas ! » ce qui importe c'est de démontrer que l'acte moral surgit de tels phénomènes et est régi par des forces de ce genre.

« C'est que l'expérimentation est insuffisante, dit Herzen ; mais la loi de l'uniforme causation est l'unique hypothèse plausible que les sciences confirment : — c'est que les phénomènes psychiques ou bien se conforment à la loi, ou bien ne s'y conforment pas. S'ils ne s'y conforment pas, la psychologie est im-

possible ; s'ils s'y conforment, tout ce qu'on dit de la volonté du libre arbitre » est absurde, écrit H. Spencer. A la bonne heure ! Si nous abandonnons le terrain des faits et si les fatalismes de tout genre s'introduisent par les méthodes de la raison, en cédant à des propensions naturelles et légitimes, faisant de la métaphysique non sans le savoir, mais sans le vouloir, le terrain change et il est nécessaire de s'enquérir de ce dont il s'agit.

Si la doctrine fataliste naît du raisonnement humain, examinons encore une fois le procédé logique. Quant au dilemme de Spencer, il n'y a personne qui nie l'existence d'une loi pour la volonté ; mais la loi doit surgir de l'essence propre de la volonté ; il est absurde de la chercher par analogie dans les mécanismes concrets ou dans le dynamisme universel.

Qu'est-ce que la volonté ? comment est-elle ? la solution de ces questions est facile, si l'on écoute attentivement la conscience.

Ce que je puis dire de moi, avec la plus grande certitude, c'est que je suis quelque chose qui veut et qu'au moment d'accomplir ce que je veux, je ne trouve pas d'opposition ni de divergence (en ce qui concerne les actes ordinaires), entre mon vouloir et les muscles, les membres qui le manifestent, l'accomplissent, et l'exécutent. Je vais, je viens, je m'arrête, je continue mon chemin, je me lève ou je me couche sans que j'observe contradiction ni lutte entre mon désir et les moyens physiques ou physiologiques que je mets en jeu pour le réaliser.

Ainsi, le corps et ce qui le meut, le dirige, se présentent unis ou mieux identifiées dans cette perception interne et externe de mes actes, que j'exécute sans fixer l'attention sur elle.

L'habitude me permet, au milieu de mon activité corporelle, de m'occuper, de me distraire avec d'autres sujets ; de sorte que je me promène et je lis, je médite et j'écris en me balançant. Si par hasard il arrive un accident qui empêche ou embarrasse mon action, je l'examine rapidement, j'augmente l'énergie de mes muscles ou de mes nerfs avec l'intensité nécessaire pour le vaincre et je retourne à ma méditation ou à

mon étude. Si la difficulté augmente, ou si l'obstacle grandit je me décide à le franchir avec un effort, ou je m'arrête et je change de direction et de sujet.

Alors dans le choc avec l'extérieur qui me limite et me fait obstacle ou qui détruit ou nie mon effort ; dans le choc produit par deux causes qui se rencontrent je reconnais l'extérieure, mais j'acquiers pleine conscience de la mienne propre, j'en mesure toute l'extension et j'en contemple toute l'importance. Si on me demande le sens et la transcendance de ces faits, je réponds avec le sens commun qu'ils appartiennent à une mienne faculté qui veut ; que c'est ma volonté qui agit ; que si au moment où elle s'incarne dans le monde extérieur, elle rencontre des obstacles insurmontables, elle régit d'une manière souveraine toute l'activité de mon être, se mettant en mouvement par son impulsion propre.

Si on me demande ce que supposent, ce qu'impliquent ces actes, je réponds de la même manière, que c'est mon individualité qui agit, se révélant dans ma volonté, degré supérieur de la spontanéité de ma nature spirituelle dans le domaine du conscient. Personne ne m'a appris à vouloir et personne ne me l'apprendra, comme disait Sénèque. Cette faculté apparaît subitement, comme la respiration, comme le mouvement musculaire et se réalise dès que j'en ai conscience, sans que je me rende compte de sa grandeur, jusqu'à ce que je vois ces actes repoussés par le monde extérieur et que je sens qu'elle se réfugie en se lamentant dans mon cœur. Je sais qu'elle se présente avec énergie dans mon enfance, que je lutte avec désespoir contre ce qui la contredit et l'entraîne ; je sais, enfin, que dans les premiers âges de ma vie, elle est maîtresse absolue et je puis m'écrier : « Sic volo, sic jubeo ; sit pro ratione voluntas. »

La leçon est importante, parce que pour l'étude des facultés humaines le livre de l'enfance est un livre précieux où brille avec son éclat naturel ce que l'éducation par la suite polit et perfectionne ou déforme et atrophie. Ainsi, cette volonté détermine tout et n'est déterminée par rien, ni par personne ; elle est cette activité, cette faculté, cette force, cette tendance à la fois, qui, comme unité suprême de mon être, préside à toute

l'activité de ma vie morale qu'elle dirige. Et il en est toujours ainsi dans l'enfance comme dans l'âge mûr. Quand je prends une résolution, j'ai conscience de ce que je vais faire, je le fais parce que je veux et je puis ne pas vouloir savoir autre chose sur le compte de mon action. Je sais seulement que je suis la cause de mes actes. Avant de me demander si ce que je fais est bon ou mauvais, licite ou coupable, je sais avec évidence que c'est moi qui fais cela, par une décision de ma volonté réalisant ainsi mon désir.

La volonté pure, implicite dans son action, c'est-à-dire dans le vouloir, n'a pas besoin de secours ni de stimulants. Elle se suffit à elle-même. Il n'y a rien dans son essence, dans son caractère, ni même dans ses fonctions qui l'enchaîne à une autre faculté ; rien qui diminue la propriété qui la caractérise, « le vouloir. » Personne ne la détermine à vouloir, elle veut parce qu'elle veut, manifestant ainsi l'activité native et individuelle, dans ce qu'on peut concevoir de plus original et de plus particulier dans l'individualité.

Cependant la volonté ne se confond ni avec l'activité ni avec la spontanéité spirituelle, base de la volonté. On appelle volonté la spontanéité individuelle et consciente. Le libre arbitre n'est pas quelque chose de postérieur à la volonté, ni qui en soit distinct. Il n'y a point d'actes volontaires qui ne soient le résultat de mon libre arbitre. Dans l'acte humain le fond est la volonté, la forme le libre arbitre ; fond et forme s'identifient et l'un n'existe pas sans l'autre. Quand nous nous décidons, nous regardons la volonté et le libre arbitre comme identifiés dans l'acte et toute autre distinction est ici abstraite.

Le libre arbitre n'exige non plus aucune donnée ou éléments nouveaux procédant d'une autre faculté de l'être humain. Le libre arbitre est la volonté elle-même se décidant, comme la volonté est la spontanéité avec conscience. Nous ne distinguons dans le vouloir, ni éléments ni aspects, comme dans le connaître et le sentir, mais nous nous reconnaissons dans nos actes comme unité indivisible, étant la faculté et l'effet l'objet et le sujet du vouloir, de la volonté, vu que l'effet est

aussi bien à *moi* que la cause qui le détermine et les résolutions et les forces qu'elle emploie dans son exécution. Mais mes actes sont ma création volontaire.

L'essence de l'acte de la volonté consiste dans la résolution de ma détermination à vouloir ou à ne pas vouloir. Peu importe, pour apprécier mon acte et pour me juger moi-même, que je l'exécute ou non. L'exécution rentre déjà dans les limites compliquées de la réalité sensible, mais elle n'exprime pas la pure causalité de mon vouloir. Le monde de la liberté absolue finit au moment où l'acte touche au monde sensible.

Ce n'est pas encore là toute la vérité. Le libre arbitre est la cause, il peut aussi être la fin et l'objet de notre volition. Nous voulons parce que nous voulons et nous ne voulons pas pour jouir ou pour souffrir ; la plupart du temps l'unique fin que se propose notre libre arbitre c'est de vouloir pour vouloir, afin que notre individualité s'affirme, vive et se manifeste de mille manières.

La liberté n'est pas le libre arbitre. La liberté est un terme rationnel, supérieur, né de la finalité totale de l'être humain et de ses relations théologiques ; c'est l'idéal de la vie, le salut, la béatitude, non ce qui doit être, mais ce qui est, elle constitue le sujet de l'observation psychologique.

Je tiens pour avéré qu'au fond de tout phénomène propre du sentiment ou de l'intelligence, se trouve sous entendue la perception de la volonté. C'est comme un substratum des autres facultés. La volonté comme attention dans le monde sensible, comme aspiration dans l'ordre intellectuel, communique la vie, le mouvement à toutes nos facultés, engendre toutes les fonctions de l'intelligence et du sentiment, répand partout les notions d'être, de fondement ou de cause qui illuminent le champ de la psychologie. Elle est la première dans l'ordre naturel des facultés, et l'homme pourrait se définir d'une manière plausible, au point de vue du sens commun comme au point de vue scientifique en disant : « Je suis celui qui *veux*. »

Je veux, parce que je suis un individu, parce que j'ai la faculté de vouloir et je veux plus ou moins ou je ne veux point. Je suis l'unique cause de mes volitions. Ma conscience me

donne la ferme assurance de ce fait. Mes organes et mes facultés peuvent me solliciter en m'exposant avec le langage de la douleur leurs besoins, leurs appétits ; m'avertir par leur lassitude, me prier par leur fatigue ; mais j'accède à leurs prières ou je ne les écoute pas ; je vais à l'encontre de toutes mes facultés, jusqu'au point où elles tombent inertes ou épuisées. Alors sans doute je reconnais que vouloir n'est pas pouvoir, que ma volonté a une limite dans la réalisation, limite qui provient de ma nature finie, et si je connais par expérience la limitation de ma nature, je connais aussi que ma volonté est absolue. Voilà le mot exact : Ma volonté est absolue ; telle en est l'essence, elle ne dépend de personne, n'obéit à personne. Elle agit pour moi, ses déterminations ont leur origine en elle-même, elles finissent en moi, leurs conséquences et leurs résultats sont pour moi. L'essence surnaturelle, divine ou satanique, mais en tout cas surnaturelle qui se trouve en notre être, brille d'une évidence incontestable dans cette faculté puissante, le libre arbitre de l'homme.

Lorsque mes membres, mes muscles sont épuisés, fatigués, lorsque mes organes et mes sens sont troublés, inertes, ma volonte se relève encore indomptable, superbe, et crée une série infinie de volitions. Si mon intelligence se heurte à la limite, je ne m'avoue pas vaincu, comme dit le vulgaire et la décision est aussi tenace, persévérante, que l'obstacle est visible et infranchissable ; cette décision persiste encore avec le désespoir et le remords, lorsque se réalise la conjoncture et le moment tant *désiré* par ma volonté.

Le terme que signale la limite des opérations de ma volonté ne se montre pas dans les fonctions de cette faculté qui sont la disposition, la délibération et la résolution. Dans ce monde interne ma volonté ne connaît jamais de limites. Mon essence spirituelle se révèle dans toute sa pureté. Mes desseins et mes projets aspirent très haut : je veux connaître Dieu, m'unir à lui ainsi qu'à sa sainteté ; je veux m'élever à son omniscience, pénétrer d'un rapide coup d'œil tous les mystères de l'être et du savoir ; je veux *accumuler* chaque fois plus de gloire, d'immortalité et de bonheur. C'est en vain que tout ce

qu'il y a dans notre nature spirituelle et corporelle se ligue contre notre volonté ; c'est en vain que le bon sens, la raison, la prudence, les croyances, les perspectives ou promesses de récompenses ou de châtiments me conseillent, m'ordonnent, me dissuadent ou prétendent m'intimider ; je veux, et altier et superbe, je médite des projets innombrables sans que la volonté se lasse ou se fatigue, sans qu'elle rencontre de barrières qui l'arrêtent, sans que ma persévérance obstinée, croissante, faiblisse un seul moment si ma volonté la soutient.

Je le répète, l'essence de la volonté est d'être absolue, elle est cause libre et indépendante de toute nécessité interne et externe, libre même d'être libre, elle se plaît dans le caprice et l'arbitraire.

Ceux qui enseignent qu'il n'y a pas de connaissance qui dise mieux et plus clairement que la volonté ce qu'est l'essence humaine, ont raison ; ceux qui croient que la conscience de la volonté est la meilleure et la plus complète démonstration de la spiritualité humaine, doivent considérer leur croyance comme un axiome, et ceux enfin qui voient dans la volonté l'exposant propre et naturel de la substantialité individuelle, assurent une base solide à ce principe d'individualisation (specification) qui semble submergé dans la philosophie contemporaine entre les flots et les courants du matérialisme et des écoles panthéistes.

La volonté est comme l'individu, tenace et inconstante, subite et irréfléchie dans ses résolutions ou bien distraite et faible ; prompte et énergique dans la région spirituelle, défaillante, timide et versatile dans la région sociale ; hier imdomptable, demain elle sera molle, reflétant dans ses actes toutes les conditions du sujet, celles qui sont permanentes et propres aussi bien que celles qui sont accidentelles et acquises. Les modes de la volonté sont aussi variés que la vie est complexe dans les limites et les conditions des facultés de l'homme. La volonté est sensible, rationnelle, individuelle, générale, vague ou indéterminée, selon qu'elle choisit pour champ ou pour objet tel ou tel sentiment, telle ou telle idée ; ou bien associée à la fantaisie elle se donne libre

carrière se déployant dans de magnifiques créations de son imagination.

II

Mais, disent les psychologues, la volonté a la faculté de délibérer ; c'est là une de ses fonctions. Ils ajoutent que quand elle prend une décision ou forme un projet, elle délibère, pèse ou mesure à l'instar de la balance et opte pour ce qui l'entraîne avec le plus de force. — Oui, la délibération que les psychologues analysent en faisant comme un moment antérieur à la résolution, est contenue dans la volonté ; c'est un symptôme très heureux. La volonté *peut* délibérer, mais elle ne délibère pas toujours, la délibération n'est pas un fonction nécessaire elle est virtuelle et libre. Si mon esprit délibère et écoute attentivement l'intérêt et le devoir, qui me sollicitent en sens contraire, c'est parce que je veux délibérer. Rien dans la nature de la volonté ne m'impose cette délibération et je sais avec le sens commun que j'ai exécuté beaucoup d'actes *sans y penser*.

La délibération est virtuelle et, quel que soit le poids d'une des tendances, la grandeur et l'attrait de ses motifs, je puis écarter son avis et me déterminer en sens opposé. Si la délibération était nécessaire, je ne pourrais agir contrairement aux résultats auxquels elle aboutit ; après avoir constaté ce qui est le plus juste, le plus honnête ou le plus convenable, je puis néanmoins ne pas écouter la voix du devoir ou de l'intérêt, ni lui obéir et agir comme il me plaît.

Comment nier, depuis saint Augustin, la lutte qui en plusieurs occasions s'engage dans mon esprit entre les différents éléments moraux qui concourent à la réalisation d'un fait ? Ce sont autant d'angoisses que, comme le docteur d'Hippone, nous pourrions tous avouer ; mais comment méconnaître qu'après délibération, nous choisissons, nous optons et que nous pouvons opter, choisir entre délibérer ou ne pas délibérer ? Comment méconnaître qu'il y a des degrés d'intensité dans la volonté, et que la spontanéité qui est à la racine, se refroidit, tourne à la réflexion, et que la délibération signale

ce moment-là ; mais aussi que la volonté augmente en énergie dans le courant de la vie ?

La délibération n'est qu'un rapport entre la volonté et l'intelligence par suite de la réflexion ; elle ne porte en rien atteinte à l'intégrité du caractère absolu de la volonté. Mais, dira-t-on, « c'est qu'il n'y a pas de volition sans motif, parce que la volonté n'apparaît pas sans que *quelque chose* la force à agir. » Ce point a été discuté d'une manière très subtile, très complète par Descartes, Bossuet, Leibnitz, Kant, Reid et, de nos jours par l'école spiritualiste française, depuis Jouffroy jusqu'au dernier ouvrage de Janet. Si les convictions de Bossuet et de Reid sont précises et claires, l'embarras est évident chez la plupart des philosophes cités. Il n'est pas nécessaire de recourir à la théorie de l'indifférence de la volonté, soutenue par Bossuet, quoique les réfutations qu'on lit dans beaucoup d'ouvrages de cette profonde théorie qui a le tort d'être incomplète, ne soient pas convaincantes. Est-ce un fait que notre volonté, après mûre délibération, sollicitée d'agir en sens contraire par des motifs puissants, décide de ne faire ni l'un ni l'autre ? Le cas est fréquent, aujourd'hui surtout. On ne peut nier qu'il n'y ait ici résolution, et cependant elle n'est née d'aucun des motifs qui sollicitaient contradictoirement. — C'est, dira-t-on, qu'un troisième motif apparaît. Sans doute, mais ce motif n'est ni la passion, ni l'idée, le bien ou le mal, le vice ou la vertu ; c'est-à-dire aucune des réalités qui sont dans la nature humaine ou que la raison de l'homme connaît et qui, depuis Descarte et Spinosa, forment le cadre des *motifs* qui entraînent la volonté.

Ce n'est pas un motif négatif, car le terme implique contradiction, bien qu'il soit clair qu'il pousse à *ne pas agir*, quand les autres sollicitent des actes. Le motif qui nie toute la réalité qui sollicite activement l'homme, n'est pas le motif qui détermine la *cause*, mais la cause elle-même. C'est un concept, disent les kantiens, produit de mon entendement et sans autre réalité que celle que lui prête l'opération de mon entendement, et qui étant une pure abstraction, suffit pour nier l'efficace des autres motifs réels, vivants, aussi vivants que les

passions, aussi réels que la loi morale. Si par *motif* on entend le pur concept subjectif, à la bonne heure ; qu'on répète alors l'axiome de l'école « sans motif il n'y a pas de volition ; » mais qu'on remarque que ce concept subjectif est forgé par la volonté qui provient elle-même d'une soumission servile de l'entendement, et est, comme on dirait vulgairement, un expédient imaginé arbitrairement pour la circonstance. Il suit de là que l'arbitraire propre du libre arbitre est la source de ces résolutions, que Bossuet et Reid considèrent comme filles de l'indifférence de la volonté, oubliant que l'absolu ne soutient que des relations volontaires, qu'il est contradictoire avec l'essence de l'absolu de supposer qu'il en soutient nécessairement.

S'il n'y pas de volition sans motif, il serait nécessaire d'ajouter que la volition se décompose en trois moments, à savoir la volonté qui crée le motif, le motif comme cause seconde et l'acte motivé, ce qui est une pure logomachie. — Mais la liberté n'est pas l'arbitraire, objecte-t-on : Dieu est libre, mais non arbitraire. — Le sens commun ne confond pas liberté avec libre arbitre. Le libre arbitre est un mot purement humain. En Dieu réside la liberté, mais non le libre arbitre. L'homme a le libre arbitre, et en se perfectionnant il peut arriver à la liberté. Dieu est infini et absolu, et absolument infini, et infiniment absolu, simple dans son essence, et l'homme est fini, relatif, imparfait, perfectible, il est une union d'essences, d'esprit et de nature. Cette diversité d'essences qu'il renferme dans son être crée des oppositions, des contradictions, des résolutions et des luttes. Dans ce combat chacune des essences déploie ses forces comme des armées et à partir de l'apparition de la vie dans l'organisme, jusqu'à la vision béatifique, ces puissances font des évolutions et agissent dans la conscience humaine ; le libre arbitre explique énergiquement cette condition, cette nature dans toute l'extension de sa redoutable vérité.

Comme l'individualité est supérieure aux purs états passagers et inconscients du sentiment ou de la raison, ainsi le libre arbitre est supérieur à chaque détermination des inclinations,

de la passion et de la vertu. L'individualité peut arriver à être rationnelle et alors les motifs moraux la dirigent ; ou bien elle peut ne pas l'être et alors elle se démène sans loi ni frein, et se détermine par elle-même, arbitrairement, ou en se livrant à la passion, se mettant en servitude, se convertissant en instruments de la colère, de la vengeance ou de l'avarice.

Quelle que soit la condition de l'homme dans cette existence agitée, ce n'est que par la force de sa volonté qu'il est ce qu'il est et ce qu'il deviendra un jour.

Mais, dit-on avec étonnement, le libre arbitre opte-t-il entre le bien et le mal? Le fait de conscience, c'est que j'exécute librement le mal. — Oh non ! s'écrie avec horreur la philosophie spiritualiste de nos jours ; le libre arbitre choisit le mal par erreur : l'intelligence cultivée ne choisit jamais le mal ; on commet le crime par ignorance ; entre l'homme coupable et l'homme vertueux il n'y a qu'une différence de culture ; ce libre arbitre suppose dans la nature humaine une tendance au mal, ce qui est une impiété et un blasphème. Ce funeste enseignement, ajoute-t-on, implique l'idée absurde que le mal est réel et même que le mal est aimable, perversion dernière des doctrines et de l'enseignement! — Tout cela a été écrit et amplifié de mille manières par d'éloquents psychologues et surtout par des juristes et même par des métaphysiciens dignes d'une profonde estime.

J'y réponds simplement : c'est un fait de conscience que, entre ce que je dois faire et ce que je ne dois pas faire, je me résouds pour ce dernier. A quoi bon d'hypocrites optimismes! j'en appelle à la conscience honnête de mes auditeurs, et je demande si ce n'est pas un fait de conscience que dans la vie individuelle chacun de nous a fait le mal le sachant et le voulant?

Ne nous abusons pas avec des distinctions puériles : la volonté ne choisit pas, elle se décide pour le mal, même quand elle le connaît et en présence même du bien. Il ne s'agit pas de choisir, mais de prendre une résolution ; ce n'est pas une comparaison d'essences et de modes comme celle qui préside au jugement et au choix intellectuel ou esthétique, car la

volonté n'est pas l'intelligence; mais elle se décide pour le mal, même après avoir écouté les conseils et les avertissements de la raison. La raison est celle qui choisit entre la vérité et l'erreur, une fois que l'on connaît l'une ou l'autre la raison reste subjuguée par la vérité, le sentiment n'aime pas le laid, il est assujetti par l'amour du beau une fois qu'il en a goûté; mais la volonté est une essence distincte; s'il s'agit de *vouloir,* nous suivons, dans l'acte du *vouloir* ce que la volonté ordonne que nous voulions. — C'est que la volonté, dira-t-on, réalise dans la série infinie des actes humains, l'essence humaine. — Sans contredit, mais elle la réalise librement. — La volonté, objectera-t-on, ne tendrait pas au bien comme tout ce qui existe y tend? — Elle tend au bien; mais elle peut nier et méconnaître sa loi, sa tendance et son but.

Que réalise alors la volonté? quelle puissance, quel substratum actualise-t-elle, à quelle matière donne-t-elle forme? Elle change en actes le possible caché dans la virtualité humaine, mais seulement dans la pure et absolue conception individuelle.

Ou la volonté est une force qui pousse au mal ou au bien, comme les fleuves courent à l'Océan, et alors le déterminisme est clairement la négation de la volonté libre, ou le libre arbitre est maître de lui et unique auteur des actes moraux dans l'homme. Je sais que le mal ne m'entraîne pas, qu'il ne me fascine pas et n'attire pas ma nature morale par la force d'une virtualité secrète. Non; ce n'est pas le mal qui m'entraîne, c'est moi qui vais volontairement à lui. Est-ce parce que le mal est attrayant? Non; c'est parce que sans l'aimer, en faisant taire mes instincts naturels et mes intuitions divines, au grand scandale de ma conscience morale, je fais le mal parce que je le veux. — Mais le mal, poursuit-on, est une négation, il n'a pas une substantialité..... — Eh bien soit! S'il ne l'a pas je la lui donne avec ma volonté. L'homme rend le mal réel en le créant individuellement. — Mais ce sera une abstraction, un *flatus vocis,* un pur concept de mon entendement. — Oui : ce sera ma création subjective, mais je déterminerai, s'il me

plaît, tous mes actes, par les suggestions de cette sombre création de mon libre arbitre.

Elevons-nous autant que possible, grâce à des distinctions subtiles, par une chaîne de causes qui nous donnent le pourquoi de nos actes, de l'effet à la cause, et de la cause seconde à la cause première, nous reconnaîtrons toujours le libre arbitre comme cause absolue de nos actes, à moins que, niant le libre arbitre, nous ne cherchions la cause en Dieu ou dans la nature.

Les psychologues contemporains ne réfléchissent pas en répétant les uns après les autres, comme explication de ce choix apparent du mal par le libre arbitre, que c'est l'égoïsme qui égare les fonctions de mon entendement, et que je place mon profit personnel au-dessus de l'idée pure et désintéressée du bien.

Ils ne réfléchissent pas qu'en raisonnant de cette manière, je mets l'intelligence au service de ma volonté et que je fais des sophismes. Et c'est la tâche du remords de mettre à découvert ma grossière supercherie, car elle est bien grossière celle qui dit méconnaître les intuitions premières et universelles dans la raison de l'homme. Par ces affirmations, disent certains mystiques, il semble qu'on veuille faire croire que les inclinations naturelles, les impulsions, la propension, tout ce qui se trouve de spontané dans l'homme, comme expression de ce qu'il y a d'essentiel chez lui, est touché par l'enfer et est aveuglément inspiré par le mal. — Pour le cas présent il est indifférent que l'inclination soit infernale ou céleste ; si l'inclination est infernale et que je veuille la vaincre, je la vaincs : il en est de même si elle vient du ciel. Autrement je ne serais pas la cause absolue de mes actes : les inclinations les détermineraient, les instincts seraient responsables de mes actes.

Le péché et le crime ne sont pas des erreurs de l'intelligence, et le savoir ne suffit pas pour chasser le mal. Tout en connaissant le juste, nous commettons des injustices. L'histoire est remplie d'exemples dans lesquels nous voyons que des intelligences cultivées sont tombées dans le péché et le crime,

nous montrant ainsi, que la volonté n'est pas l'esclave de l'intelligence, mais que l'intelligence conseille, exhorte, signale les voies et les directions, rien de plus.

Entre l'homme vertueux et le méchant, il n'y a pas seulement une simple différence de culture; il y a la différence entre l'homme qui, par la répétition volontaire de bonnes actions, acquiert la divine habitude de la vertu, et celui qui, par la répétition volontaire d'actes mauvais, arrive, de récidive en récidive, à commettre habituellement le crime. Les notions et les idées qui importent à la vie morale se trouvent dans toutes les intelligences; elles sont le patrimoine universel et le sens commun les connaît, sinon d'une manière scientifique, du moins à un degré suffisant pour diriger la vie de la multitude la plus éloignée de la réflexion philosophique. Il y aura des circonstances aggravantes pour l'homme cultivé; mais il n'y en a pas d'atténuantes pour celui qui manque d'instruction. Les systèmes optimistes consolent; mais il faut y renoncer, si la vérité réelle les contredit, et ce n'est pas en feignant des consolations et en rêvant des progrès qu'on instruit et qu'on dirige les peuples. D'un autre côté, cet optimisme dépouille l'homme de sa grandeur morale, de sa couronne véritablement surnaturelle dans l'ordre de la création. Cette couronne est la volonté, cette grandeur est l'essence absolue, l'essence absolue, répétons-le, de sa volonté. Si elle est absolue, si elle est la cause libre de tous les actes de l'activité morale, il n'y a personne dans le monde, ni hors de lui qui puisse la régir, la dominer. Elle est cause absolue en ce qui touche et concerne son monde individuel. Elle ne se transforme pas en simple moyen, elle n'abdique pas, si ce n'est lorsqu'elle veut se transformer ou abdiquer. Elle consent, se soumet, obéit, il est vrai; mais c'est lorsqu'elle veut consentir, obéir, ou se soumettre. On la forme, on peut la faire devenir douce et docile, de féroce et sauvage qu'elle était: mais cette soumission, cette docilité est un mérite.

C'est un terrible privilége, mais aussi c'est une grandeur souveraine que celle de l'homme, superbe et satanique: reconnaissant, confessant la vérité, la sainteté, la beauté ineffable

de Dieu, sentant les tendres appels de son amour, il rompt tout à coup ce merveilleux tissu d'extases célestes, puis rebelle, sombre, se tire à l'écart, fuit ce qu'il sait être la vérité, la bonté et la beauté parfaite ; s'il n'escalade pas les cieux, il accumule dans son esprit ironies et sarcasmes, impiétés et blasphèmes, contre l'Etre des Etres ! Grandeur merveilleuse qui nous élève dans le monde moral comme un autre Dieu, fierté impondérable que ni le dogme accablant des peines éternelles, conception gigantesque, comme l'ennemi contre lequel elle était dirigée, n'a pu ni vaincre ni dompter ! Oui tout est nécessaire et rien ne suffit pour prévenir l'éruption possible de ce volcan. Ce n'est pas guidé par l'orgueil humain ni par le désir d'arracher l'homme aux séries zoologiques dans lesquelles beaucoup le placent que je parle de ces traits distinctifs de la volonté humaine ; c'est le fait de conscience qui m'oblige à affirmer que l'essence de la volonté est d'être cause absolue de tous mes actes, c'est une vérité capitale qui est en relation logique et réelle avec la connaissance de l'individu, avec l'importance de l'individualité, dans la théologie et dans l'anthropologie. Contestez pour un moment à l'individualité les caractères que nous avons reconnus à la volonté ; étudiez l'individualité à la lumière des concepts que la sensibilité ou l'intelligence nous procurent et vous ne découvrirez pas l'individu, au contraire il s'évaporera dans quelqu'une des involutions ou des évolutions de l'être ou du savoir universel, il sera un organisme plus parfait que le gorille ou que l'anthropoïde encore inconnu qui doit restaurer la série brisée par l'injure de la nature. La volonté au contraire absolue, substantielle, éternellement active, propre, spontanée, identique à travers l'infini variété, libre et comme libre consciente, et comme consciente personnelle, et comme personnelle responsable, est de la plus haute importance pour l'individu.

Ce n'est pas une force comme le veut le fatalisme matérialiste qui imite Spinoza en ce point là ; ce n'est pas une force générale, gouvernée par la loi universelle, parce qu'elle est cause absolue dans toute l'extension de l'individualité et par son propre effet elle s'affirme comme une variété permanente

contenue dans les limites de l'espèce et du genre auxquels l'individu appartient.

La théorie de la volonté ouvre non-seulement une large place aux problèmes théologiques et métaphysiques, mais je maintiens qu'elle est la seule qui cararactérise la morale ; et lui donne un cachet sévère et pur, spécialement à la doctrine des devoirs.

On mesure l'importance de la victoire par la grandeur de l'ennemi ; et la plus remarquable des victoires que l'homme puisse remporter, c'est de vaincre, de convertir la volonté ; mais pour en arriver là il faut des vertus héroïques dont la science morale démontre la raison, le fondement et l'efficace.

III

Mais dans mon opinion, cé qu'il y a d'absolu dans la liberté humaine a été considéré comme un enseignement importun sinon dangereux, par le plus grand nombre des penseurs. Le fait s'opposait à tout enchaînement, à toute systématisation artificielle, scolastique ; il portait l'attention sur des problèmes si ardus, touchant le rôle, la fonction de l'individualité humaine dans l'ordre théologique de l'univers ; il exigeait tant de soins et la coopération de tant de siècles pour faire l'éducation de cette entité surnaturelle, toujours prête à se révolter, à briser le cadre social, le mode fini et relatif de la vie terrestre, que, excepté quelques théologiens chrétiens qui la crurent essentiellement mauvaise et irréductible, si la grâce sanctifiante n'accomplissait le miracle de la conquête de la liberté, à peine cette doctrine laisse-t-elle des traces dans l'histoire de la philosophie.

Cette doctrine contrarie, en outre, cet optimisme pratique s'étalant dans les universités, dans les académies, et dans les salons qui nous dépeint la vie sous les couleurs les plus douces, les plus agréables, pourvu qu'elle soit ornée, extérieurement, il est vrai, d'une certaine dignité, d'une urbanité complaisante et servile. Il est bien pénible de devoir diriger la vie en côtoyant des abîmes, les yeux toujours fixés sur la boussole et la main au gouvernail ; il serait bien doux de méconnaître les

tempêtes et les angoisses que cette terrible divinité déchaîne au fond de notre existence; il serait très heureux d'ignorer que les plus redoutables des problèmes sociaux et politiques naissent de cette force, semblable à un fleuve qui doit être ramené dans le lit qu'il a quitté.

Que de mystères dans la volonté de l'homme! disait Malebranche. Que la volonté humaine est mystérieuse! a répété dernièrement Schopenhauer. Le traité de la liberté, écrit Schelling, dans son second système, est le cœur et le nerf du système de la science; c'est ce qui lie l'idée au fait. De là, sans doute, cette interminable histoire, cette réapparition de théories déterministes qui occupent les théologiens et les philosophes du XVIIe, du XVIIIe et même du XIXe siècle, à force d'exhumer les écoles du moyen âge et de l'antiquité gréco-latine.

D'un autre côté, cette période historique qui s'ouvre par le « je pense, donc je suis » de Descartes, s'attacha surtout au fait de penser, de connaître, s'imaginant que tous les mystères étaient enfermés dans ces deux facultés excellentes. Sous la pression de cet intellectualisme cartésien qui régna et règne encore, les autres facultés furent étudiées d'après la règle qui donnait la connaissance du penser, du connaître, et la théorie de la volonté resta obscurcie et oubliée. On se contenta d'expliquer le fait du libre arbitre comme un point prééminent de la morale, comme un cas de délibération qui met en lumière, d'une manière pure et naturelle, les intuitions du bien et de l'amour qui en effet ne se séparent jamais de l'esprit de l'homme.

Ces causes sociales et philosophiques nous expliquent le triomphe des optimismes qui ont inspiré la plupart des docteurs déterministes. Mais l'objet de la science n'est pas dans les livres et moins encore dans les désirs, dans les aspirations historiques; il se trouve dans la réalité de Dieu, de la nature et de l'homme; et la vérité exige qu'on n'atténue pas, qu'on ne masque pas les résultats obtenus par la science. A quoi bon vouloir nous tromper nous-mêmes, si malgré nos descriptions pompeuses de la placidité et du bonheur de la vie, la lave gronde non sous nos pieds mais dans nos cœurs? A quoi bon prophétiser et promettre des merveilles, des paradis, s'il est

nécessaire qu'auparavant s'accomplisse le miracle de l'éducation, de la prudence, de la sainte abnégation qu'exigent la beauté et la vérité pour vaincre avec l'aide du bien cette indomptable, cette tenace volonté, qui tord et couvre d'écume le léger frein d'une société chrétienne et démocratique?

Les devoirs pour l'individu et pour la société apparaîtront avec d'autant plus de force que nous signalerons avec une plus grande vérité les dangers que nous devons vaincre, les maux que nous devons conjurer.

Les sciences anthropologiques ne sont pas des tableaux parfaits, peints en vue du possible ; ils ne sont pas idéaux. L'idéal et la perfection humaine seront un type, un modèle qui brilleront sur le dernier sommet de la morale et de la théologie, mais l'étude doit être une étude de la réalité actuelle, historique de l'homme ; et s'il est certain que l'homme peut obtenir, qu'il obtiendra la liberté, en en usant d'une manière semblable à celle de la divinité, il n'est pas moins certain qu'on n'entrevoit pas même le moment où l'homme sortira du domaine du libre arbitre.

Les écoles déterministes, pas plus que celles qui s'inspirent du rationalisme ou de la théologie chrétienne, ne réussissent à m'endormir, à me consoler, à me satisfaire.

Laissant de côté tous les fatalismes, depuis le vulgaire islamisme jusqu'au matérialisme darwinien, parce que l'expérience et l'observation interne renversent toutes ces hypothèses d'une cause universelle et externe de mes actes ; sans insister sur la réfutation des écoles, qui tout en reconnaissant que la cause est interne, la considèrent comme déterminée par les impulsions et les inclinations qui agissent spontanément ; sans revenir à l'examen des théories du dit déterminisme rationnel, qui malgré ses distinctions délicates, affirme que la cause étant interne, se détermine cependant par des idées ou des concepts, doctrine qui, obéissant aux inspirations platoniques et cartésiennes, est la plus populaire, dans les livres de psychologie[1], il reste encore les théories théologiques qui se présentent avec autant de variété, depuis Luther jusqu'aux der-

[1] Kant, Cousin, Jouffroy, Simon, Hamilton, Mamiani, Saisset, Janet Ravaison, Garnier, Ahrens, Tiberghien, Fouillet, etc.

nières lueurs du mysticisme moliniste et du probabilisme casuistique.

Le grand évêque de l'église latine disait avec raison : « La question est très difficile sur ce point-ci qu'il semble qu'on n'adjuge pas la palme au libre arbitre humain sans nier la grâce, et qu'on n'élève pas la grâce sans annuler le libre arbitre de l'homme. » Les erreurs des philosophes sont très graves ; mais leur gravité n'est pas comparable à celles des théologiens, si celles-ci prétendent provenir d'enseignements dogmatiques et chrétiens, car, ne l'oublions pas, la science et la vie sont chrétiennes depuis plusieurs siècles ; elles continueront à l'être dans des limites si étendues que la raison de l'homme les confond avec l'éternité.

Depuis les pélagiens et les sociniens qui méconnaissaient la grâce pour défendre le libre arbitre, jusqu'aux enseignements de Wicleff, Luther, Calvin, Jansénius et Quesnel, qui en élevant la grâce, nièrent entièrement le libre arbitre, la théologie et la philosophie ont confirmé le jugement de l'illustre évêque : « ita est difficilis ad discernendum.... »

La plupart des erreurs morales accumulées autour de cette intéressante étude naissent de la doctrine erronée qui enseigne que, sans l'action de Dieu, l'homme est incapable du bien, et que lorsque la grâce ne règne pas dans l'âme humaine, c'est l'enfer qui rugit en elle, estimant comme un péché la prière même de l'impie et comme un vice la vertu exercée d'après le conseil de la philosophie. Mais d'après l'enseignement authenthique de la même église catholique, toutes les actions du pécheur ne sont pas perverses : il y a des actes qui peuvent être bons, non-seulement d'une bonté (justice) naturelle, mais encore d'une bonté surnaturelle. Ces exagérations démagogiques (car il y a aussi de la démagogie dans la théologie), lamentablement reproduites de nos jours, furent condamnées par le concile de Trente, par Pie V, Grégoire XIII, Urbain XIII et Clément XI dans sa constitution *Unigenitus*, dirigée contre les propositions de Quesnel.

Telle est la bonne doctrine, qui déclare que l'homme, éloigné de Dieu, est capable de la bonté naturelle et surnaturelle. Fénelon affirme, avec l'approbation de la chrétienté : « Que la

volonté est pleinement en notre pouvoir et que Dieu nous l'accorde pour la diriger comme il nous plaît, et que si Dieu nous prévient pour nous inspirer une bonne volonté, nous conservons cependant la faculté de repousser son inspiration, pour si forte qu'elle soit et même de lui refuser notre consentement.... Car sous l'inspiration même d'un être supérieur je suis maître de ma volonté pour vouloir ou non [1]; si nous nous souvenons que le grand évêque de France enseigne : « Que nous ne devons pas nous représenter l'enfer avec des tourments effroyables, avec des lacs de feu et des flammes éternelles.... Avec la rage, le désespoir et l'horrible grincement de dents; que l'enfer est le péché même; que l'enfer est l'éloignement de Dieu et les Ecritures nous le prouvent;.... — « Comprends, misérable pécheur, — ajoute le grand théologien, comprends que tu portes l'enfer en toi-même, car tu portes en toi ton péché ! » si nous rappelons tout cela il est impossible de découvrir la base théologique du fatalisme de ceux qui estiment que l'acte méritoire est un effet de la grâce et que sans la grâce l'homme s'achemine vers le mal.

La grâce comme l'idée, comme l'amour, appelle, invite et sollicite le libre arbitre; mais elle ne le contraint, ni ne le soumet contre son gré et nécessairement.

Les difficultés à concilier les attributs de Dieu avec le libre arbitre de l'homme ne donnent pas raison aux déterminismes théologiques et méthaphysiques qui préoccupèrent si fort Descartes, Bossuet et Leibnitz et qui tout dernièrement ont été l'objet d'étude des écoles théologiques du protestantisme.

Mais, si le libre arbitre de l'homme se concilie avec la toute-puissance de Dieu, parce que Dieu le veut et le permet, de la même manière que l'être de Dieu n'est pas incompatible avec les autres êtres, ni sa liberté avec la liberté humaine, la liberté de vouloir de l'homme n'est pas en contradiction avec la toute-puissance de Dieu, la justice divine n'est pas obscurcie par la faculté de mériter qui élève les hommes ; la contradiction apparente qui existe entre la science et la prescience divines

[1] *Œuvres philosophiques de Fénelon*, éd. Hachette, pag. 63. Sermon pour le troisième dimanche après la Pentecôte.

d'une part, et le libre arbitre de l'homme de l'autre a été regardée comme un problème profond, téméraire et même insoluble.

L'argument qui consiste à mettre face à face et extérieurement l'infini et le fini comme opposés, parce que Dieu connaît l'avenir et par conséquent l'action future qui doit nécessairement s'accomplir, sous peine de donner un démenti à la prescience de Dieu, et si elle s'accomplit cela doit avoir lieu comme Dieu le savait, cas extrême dans lequel on méconnaît et nie la liberté de l'homme, cet argument, dis-je, fascina Descartes, Leibnitz, Bossuet, d'autres théologiens et de nos jours des philosophes rationalistes comme J. Simon, après avoir donné naissance au moyen âge à des distinctions fameuses dans la science de Dieu, et dans l'antiquité ecclésiastique aux perplexités du grand évêque de l'église latine, aux efforts du profond et audacieux Origène.

Tout problème qui touche à l'essence de Dieu est téméraire, parce que la langue humaine manque d'expressions claires et précises sur cette matière, sans doute parce que la raison n'arrive pas sur ces hauteurs à une connaissance entière et adéquate. Mais c'est en vain que Descartes et Bossuet ont conseillé un respect humble pour ces deux vérités, maintenant fermement la science de Dieu et le libre arbitre humain, comme les deux extrémités certaines d'une chaîne, quoique les yeux ne puissent pas voir les anneaux intermédiaires qui rattachent l'une à l'autre ; en effet, ni la théologie, ni la philosophie ne furent satisfaites par cette prudente réserve. Les uns remarquèrent que, de même que la liberté humaine ne s'oppose pas à la toute puissance de Dieu, parce qu'il s'agit exclusivement de la faculté de *vouloir*, qui est l'essence du libre arbitre non de la liberté d'agir, qui touche, déjà, aux obstacles et aux lois du monde fini (ils remarquèrent dis-je) que la prescience de Dieu ne contredit pas la liberté et le libre arbitre, parce que ce qui était prévu c'étaient les mêmes volitions ; et quand cette doctrine des prédéterministes parut insuffisante, on se souvint que anciennement le grand Origène avait dit : « Que la préscience de Dieu n'est pas la cause des faits, qui dépendent de notre

volonté, » et que de la même manière que la prévision ne détermine pas le fait comme la chute dans l'abîme de l'aveugle qui, téméraire, suit le chemin qui y conduit, n'est pas déterminée par le fait qu'on voit et prévoit sa chute, ainsi le fait que l'action humaine est vue ou prévue par Dieu ne change pas la nature de l'action. — Dieu peut voir et prévoir les actes de l'homme sans que cette vue et cette préscience change la nature des choses humaines. Et en suivant cette voie on a insisté pour démontrer que les choses arrivent, non parce que Dieu les a prévues, mais Dieu les a prévues parce qu'elles doivent arriver, et on conclut alors rationnellement et pieusement, sur cet intéressant problème, que la difficulté gît dans la manière de connaître de Dieu, comme Origène l'avait déjà indiqué.

Le chemin une fois tracé, la spéculation théologico-métaphysique le parcourut, et à force de nombreuses tentatives et de fréquentes défaillances, aujourd'hui elle sait que la connaissance de Dieu comme celle de l'homme est une connaissance véritable, et par conséquent de ce qui est réel, sans que la chose, sujet et matière du connaître, change par le fait d'être connue. — L'action connue comme devant arriver immédiatement, arrivera nécessairement. Ce qui est connu, comme chose qui doit arriver librement, arrivera, et cela librement aussi, non parce que Dieu l'a prévu, mais en vertu d'une détermination libre de ma volonté.

Le fatalisme théologique de Luther provenait de la croyance erronée que Dieu ne connaît le passé et l'avenir que dans un éternel présent, tandis que la vérité c'est que Dieu connaît le possible comme possible et futur, et il ne le prévoit que comme des possibilités futures. Si Dieu le connaissait comme des réalités présentes, le possible se changerait en nécessaire et la nécessité en une négation de la liberté. Dieu ne peut connaître si ce n'est en vérité. Il ne peut pas connaître le possible comme réel, le présent comme futur ou le contingent comme nécessaire, mais chacune de ces choses comme elles sont en elles-mêmes. D'où il résulte d'une manière claire et concluante qu'on ne considère pas la préscience divine comme inconcilia-

ble avec la liberté de l'homme, de façon à être obligé de limiter d'une manière quelconque la doctrine du libre arbitre telle qu'elle a été exposée plus haut.

Ce que signifient et expriment ces problèmes de la toute puissance, de la bonté et de la science de Dieu et qui apparaissent inévitablement quand on considère le libre arbitre humain, c'est qu'en effet ce libre arbitre, énergique expression de l'individualité, est le point où se relient toutes les conceptions métaphysiques ; il est le foyer où se concentrent tous les enseignements religieux et philosophiques.

Ce qui met en évidence cette relation, ce vivant enlacement des problèmes théologiques, métaphysiques et psychiques, c'est qu'il n'est pas possible de fixer l'attention sur quelque chose d'humain sans aller par le courant naturel des faits et des idées jusqu'à Dieu, où la raison trouve une lumière inextinguible et des horizons qui s'étendent et s'élargissent avec une rapidité vertigineuse ; ce que cette ascension naturelle et caractéristique met en évidence en poursuivant l'explication des faits, c'est l'absurdité de nouveaux docteurs, qui considèrent ce qui est très élevé, excellent, parfait comme effet, épanouissement et développement de ce qui est inférieur. Mais, selon nous, la déduction la plus intéressante de ces vérités c'est que ni dans la théologie, ni dans la métaphysique, ni dans la psychologie, et moins encore dans les sciences naturelles, il n'y a rien qui démente, l'indépendance native du libre arbitre, son empire absolu sur notre vie morale, que, par conséquent, nous sommes seuls responsables, si nous ne parvenons pas à porter le ciel dans la conscience, et à jouir de la vie éternelle même dans cette existence finie et accidentée, selon la profonde expression du pieux Schleiermacher.

Pour obtenir un si grand prix, il fallait en premier lieu constater l'énergie inexpugnable de la volonté. Elle peut tout, et si elle veut le mal, il est certain qu'elle passe par dessus toute chose ; mais si elle veut le bien, il n'y a rien qui l'arrête ou la paralyse. Comment lui donner l'amour du bien ? Comment l'assujettir à la belle loi du devoir ? Comment l'incliner et la maintenir dans l'aspiration vers le divin et dans la pratique de la vertu ?

C'est le travail, le combat de la vie ; toute la science théologique, philosophique et naturelle doit se résoudre en leçons, en exhortations en vue de ce travail. Et si les matérialistes modernes prétendent que nous prêchons l'orgueil lorsque nous proposons des fins divines et héroïques à la vie de l'homme, quant à moi j'entends que leur humilité, lorsqu'ils se rapetissent pour ne pas dépasser la stature du singe, serait digne d'attention si elle était humble, et leur simplicité admirable si elle était simple. Mais on sait que depuis le tonneau de Diogène l'excentricité atteste l'orgueil.

IV

Le sentiment de la dignité humaine n'est pas un feu d'artifice, ni un sophisme d'école. C'est un sentiment d'une universalité incontestable, il n'y a pas de conscience humaine qui le méconnaisse. Tenir la dignité comme critère instinctif pour juger les paroles, les actions humaines, c'est reconnaître, avouer notre personnalité individuelle, et on trouve dans l'étude de la personnalité le divin comme raison de l'humain. C'est pourquoi les maîtres des sciences morales et théologiques partent du fait de conscience ; ils partent du sentiment de la dignité et établissent la parenté, la filiation de l'homme, non seulement avec la matière en effervescence, mais encore avec les puissances spirituelles qui peuplent le monde de l'amitié, de l'amour, de la famille, de la patrie et de l'humanité. Ce serait une entreprise difficile que de vouloir former la volonté en changeant le libre arbitre en liberté, si la volonté n'était pas mienne, c'est-à-dire, attribut de mon être, ou si elle s'élevait libre et isolée au fond de mon esprit, car elle n'est individuelle qu'à condition d'être à la fois genre et espèce. C'est parce que la volonté est une faculté à moi, un attribut à moi, que je puis lui assigner une fin, la mettre en relation avec une loi qui ne provienne pas de son caractère particulier comme pure volonté, mais d'une connaissance complète de tout ce qu'est l'homme. Si elle était sujet et non prédicat, si elle n'était pas attribut, il serait inutile de s'obstiner dans l'étude des lois morales et nous devrions nous limiter à commenter Scho-

penhauer, admirant comment une force sans autre loi et finalité qu'elle-même, courrait dans l'espace, faisant des miracles au point que le passage de ce feu follet, de cette comète sans orbite, créât des prodiges d'harmonie, de perfection dans les cieux et sur la terre.

La volonté m'appartient : elle m'appartient naturellement et rationnellement. La mettre à son lieu et place, la maîtriser, en changeant le libre arbitre en liberté, tel est le problème ; réaliser l'idéal de l'homme juste, c'est obtenir qu'elle me serve avec ardeur, ténacité et fermeté pendant le cours de la vie.

Me servir n'est servir ni ma passion, ni mon vice, mon intérêt ou mon intelligence ; c'est me servir, moi, dans l'unité harmonique de mes facultés et de mes propriétés, dans le divin concert de tout ce qui constitue mon être, mon essence et qui exprime mes relations constantes, permanentes avec les autres êtres et avec Dieu.

Si parce qu'elle est prédicat et non sujet je donne à la volonté une finalité qui concoure à accomplir la volonté totale parce qu'elle n'existe pas seule et isolée dans l'esprit, j'établis ses relations avec d'autres facultés du sujet comme unie dans sa racine et dans sa base avec l'intelligence et la sensibilité.

Si l'intelligence ne subjugue pas la volonté elle influe grandement sur elle, comme l'indique la généralité de l'erreur spinosiste qui voit dans l'intelligence la cause de la volonté. Elle influe d'abord en ne lui donnant ni trève ni repos, refléchissant dans la volonté les flots de sensations, de concepts et d'idées que les facultés intellectuelles reçoivent, composent ou provoquent.

Si l'intelligence est puissante, active et énergique ; si guidée par la méditation elle jouit d'idée claires, précises, et possède des termes exacts, l'influence en sera augmentée parce qu'elle est en raison directe des convictions qu'elle procure.

On dirait que la volonté est du sang, de l'énergie, qui, accumulé dans un centre vital étouffe, asphyxie le sujet moral, mais qui en circulant activement et vigoureusement remplit de vigueur tout l'organisme spirituel et entretient la santé dans toutes les facultés.

A mesure que l'intelligence gagne des forces, le libre arbitre en perd. L'accroissement de l'intelligence dépouille lentement le libre arbitre de son dangereux caractère arbitraire; l'intelligence obtient la haute main et triomphe quand elle crée l'habitude de la réflexion et de la délibération. Une fois que la volonté est habituée à délibérer et que l'habitude en est acquise, par cette seconde nature, l'individu est toujours en présence de quelque chose de supérieur, de général, d'universel, d'éternel; l'action de ce qui est métaphysique et divin s'accentue graduellement; et si la rébellion est encore possible, c'est comme à titre d'accident, de malheur : l'effroi et la consternation qui en résultent, pour la conscience, fortifient de plus en plus l'empire de ce qu'on a déjà conquis.

De cette manière la raison concourt à réaliser les fins suprêmes de l'individualité humaine, l'encadrant dans des actes libres, dans la loi divine des choses et des êtres. La résolution n'exige pas des spéculations profondes, alambiquées sur l'infini et l'absolu. La conscience propre suffit comme sujet et matière. La méditation réfléchie, l'examen de conscience, comme dirait le vulgaire, donne un monde de connaissances, et il n'y a pas de connaissance qui profite mieux que celle qui nous arrive immédiatement.

Il n'y a point d'excuses pour ne pas recourir à cette source de salut. Point n'est besoin de scalpels, de creusets, d'in-folios, pour acquérir cette science du salut. Le livre est toujours ouvert dans l'âme; l'expérience toujours à point dans notre conscience et quand nous sommes habitués à l'écouter, la leçon est incessante, parce que la méditation sonde, découvre dans chaque étude des horizons infinis et variés.

Plus on persévère, plus la récompense par laquelle la domination s'affirme est grande; lorsque la connaissance revêt des formes semblables à celles de la volonté, son influence s'accroît d'une manière indicible. Pour que la volonté s'arrête devant la raison, il est nécessaire que l'idée soit précise, claire et s'il est possible absolue. Il faut que le devoir soit connu de l'entendement, comme impératif, catégorique, inéluctable, que même il n'y ait pas la moindre place pour un probabilisme énervant. Le libre arbitre est arrêté par l'affirmation absolue

d'une loi morale, immuable, éternelle, nous présentant un absolu divin en face d'un absolu humain ; mais l'indécision, la perplexité ou l'obscurité dans la raison et les sophismes subtils dans l'entendement, ouvrent au libre arbitre un champ, des horizons incommensurables. Le libre arbitre est aveugle, si la raison ne donne pas l'affirmation absolue du bien et de la loi morale ; si la conviction rationnelle du devoir n'est pas claire et précise, la volonté reste sans contrepoids et il est inutile d'entrer en lice avec elle.

Mais ce n'est pas tout. Cette pondération, cet équilibre des facultés exige que le fondement, la raison du devoir et de l'obligation morale ne soient pas étrangers, extérieurs à l'homme. Ma conscience doit les examiner, les confirmer, c'est une condition essentielle ; c'est ma conscience qui doit influer immédiatement sur ma volonté, il n'y a pas d'influence importante exercée sur celle-ci sans cette intervention. Ne soumettez pas votre volonté à un autre pouvoir, à une volonté, fussent-ils divins, si votre conscience ne les a pas acceptés et reconnus en en approuvant les préceptes.

Cette œuvre d'une nouvelle création que nous devons accomplir paraît impossible ; elle le serait, en effet, si nous n'étions doués d'une propriété divine, la conscience; ce fait nous procure des moyens abondants, des forces inépuisables.

Nous renaissons au contact de la conscience, chaque fois avec des forces meilleures, même dans les misères et les fatigues extrêmes. La conscience s'ouvre de telle manière au simple contact de notre attention que, quels que soient les faits qui motivent notre examen, les degrés qui se présentent et nous invitent à monter sont innombrables. La religion, l'art, la société, la patrie et la famille, toutes les sphères du sentiment contribuent avec leurs appels énergiques à réveiller notre conscience, à découvrir des relations et des liens qui nous élevant à nos propres yeux enchaînent avec douceur le libre arbitre, l'habituent à la contemplation du devoir.

Une fois accompli ce premier degré de l'éducation morale, consistant dans une nouvelle création de soi, grâce au concours harmonique et actif de toutes ses facultés, l'homme doit lutter encore pour obtenir le mérite suprême, qui n'est autre que

celui d'être une image sainte, un ministre actif de l'Etre qui est bonté infinie, vérité absolue et beauté parfaite.

Elle ne suffit pas cette vie négative, qui consiste à ne pas faire le mal en donnant au libre arbitre l'amour du divin au moyen de la raison et de la sensibilité ; il faut faire le bien avec une intention pure, par amour du bien ; la force invincible de la volonté doit être l'ancre du salut. Cet idéal est réalisable une fois que ma volonté veut ce qui est universel, qui dure toujours et qui domine la suggestion individuelle ; cela est aisé, une fois que le cercle de notre pensée a été dépassé ; cela est facile, une fois que notre amour est dirigé vers des entités supérieures, telles que le prochain, la famille, la patrie, l'humanité, Dieu, et que l'amour de soi a été mis à l'arrière-plan ; cela est naturel quand nous agissons, non plus comme une individualité parcourant le monde et l'existence armée de son libre arbitre, mais comme force éternelle, intelligente et libre qui contribue d'une manière digne de récompense à la réalisation de lois providentielles, donnant à Dieu la possession pacifique de notre âme, afin que notre puissance et nos actes concourent à sa gloire.

C'est alors que la liberté humaine sera rendue semblable à la liberté divine, alors nous aimerons le devoir ; le péché ne souillera pas la pureté divine de notre volonté ; c'est alors que se manifesteront l'état parfait, l'accomplissement des commandements divins, les abnégations, les héroïsmes spontanés. Notre vie est alors terminée et il ne nous reste plus rien à faire dans le monde ; la mort est alors une tendre amie, une salutation céleste. — Alors.... mais je dépasse les limites de cette simple étude de psychologie populaire ; je tombe dans la métaphysique et la théologie où je n'ai pas besoin d'aboutir.

Rappelons-nous toutefois que cette perfection est notre œuvre, qu'elle constitue notre mérite. Alors, grâce à nos soins, les semences que la Providence a déposées dans notre âme portent des fruits ; ce qui est humain va au sein de la divinité. Mais si telle est la récompense, la lutte est rude et il convient de s'y engager avec une parfaite connaissance des amis et des adversaires.

Si nos passions sont connues dans le cœur, nos devoirs ne

le sont pas moins dans l'intelligence. Il n'y a pas seulement, comme l'entendait Kant, ceux qui naissent d'une relation de ressemblance ou d'identité ; il en est aussi qui ont leur source dans des relations d'infériorité ou de dépendance, et d'excellence ou de supériorité. Les devoirs envers Dieu, envers nos semblables, envers l'humanité, envers les êtres inférieurs, sont profondément gravés dans notre conscience ; leur accomplissement ne peut pas produire de conflits téméraires pour l'homme de volonté énergique, quoique en pensent les docteurs casuistiques.

Ces conflits n'existent pas, vu l'échelle dialectique des devoirs. Ce qui est élevé et parfait triomphe toujours de ce qui est particulier et imparfait. Qu'est-ce qui hésite entre l'individu et la famille ? La famille elle-même. Entre la famille et la patrie, la mère patrie a des droits sur notre vie et sur celles des nôtres ; tout cède devant la vérité et la justice, tout fléchit devant Dieu, source de la vérité et de la justice. Aspirons à la perfection, il ne nous manquera jamais ni loi ni règle pour toutes les circonstances de la vie.

Nous sommes loin, en général de ce degré de vertu ; la science doit conseiller et diriger le plus grand nombre, l'Université ne nie pas ce devoir d'éducation, devoir élémentaire dans une institution d'enseignement. C'est pourquoi, contre tous les enseignements déterministes, anatomiques ou théologiens, psychiques ou chimiques, nous enseignons, que dis-je ? nous rappelons que dans la conscience individuelle s'élève une leçon sévère, immédiate et irréfutable. Nous rappelons que celui qui manque à son devoir le fait parce qu'il le veut ; que celui qui pèche, sait qu'il pèche, et pèche parce qu'il veut ; qu'il n'y a ni désir, ni passion, ni emportement, ni suggestion satanique auxquels la volonté de l'homme ne mette un frein, qu'elle ne réprime si elle veut les vaincre. Nous rappelons que la loi du devoir est inflexible, pure, parfaite ; que le devoir n'admet pas de délai, qu'il n'y a point d'excuses aux yeux de la conscience ; que celui qui n'écoute pas la loi du devoir c'est non parce qu'il ne l'entend pas, mais parce qu'il ne veut pas l'accomplir ; qu'il n'y a pas d'influence, de circonstances, d'emportements, ni d'ennuis qui expliquent ce qui

est inexplicable devant la loi morale ; que la conscience, enfin, n'est pas une voix ; c'est un fait journalier ; ce n'est pas une virtualité, mais un acte vivant ; c'est la vibration éternelle qui témoigne d'une manière perpétuelle du fait de notre liberté et dont l'essence et les fonctions sont inaltérables, quoique les formes en soient variées et multiples. C'est le soleil pénétrant dans un bois touffu ; la lumière se brise, se réfléchit, se refracte, se décompose et se combine variant de couleurs, de teintes et de rayons, en passant à travers les troncs, les rameaux, les feuilles et les fleurs agitées par les vents, mais elle pénètre tout, éclaire tout.... Nous devons ou accepter le fait de la liberté avec ses fruits naturels, ou, puisque nous ne pouvons pas nous fuir nous-mêmes, vivre dans la contemplation forcée et repoussante de notre avilissement.

Notre volonté seule conduit et détermine notre vie : nous le savons tous ; et il est nécessaire que nous le disions : nous sommes libres, mes actes sont *miens* ; je réponds d'eux. Je sais que je suis libre parce que je le suis ; si je ne l'étais pas je ne le saurais pas. Oh ! Nous savons tous que nous ne sommes pas des dieux ; si nous l'étions, nous le saurions de cette certitude spontanée avec laquelle nous savons que nous sommes libres ! Contre cet éternel fait de conscience, toutes les argumentations sont futiles ; en conséquence acceptons courageusement la responsabilité de nos actes. Si nous sommes rebelles devant Dieu ; si nous nions et transgressons la loi morale ; si efféminés ou égoïstes nous n'accomplissons pas nos devoirs ; arrière les sophismes, confessons que nous nous trouvons dans de telles misères, par un acte libre de notre volonté ; respectons comme juste la peine provoquée par notre rébellion ; car le respect profond et véritable de cette justice, sera le chemin sûr pour notre relèvement moral et religieux.

J'ai dit.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Bœhl. — Recherches sur une bible en langue vulgaire en usage du temps de Jésus, et sur les rapports de cette bible avec la version des Septante [1].

Dans l'intéressante publication que voici, l'un des professeurs de la faculté de théologie protestante de Vienne en Autriche nous associe aux recherches qu'il a entreprises pour arriver à une solution nouvelle et plus satisfaisante d'un problème fameux et sans cesse renaissant. Il s'agit des *citations de l'Ancien Testament dans les écrits du Nouveau.* Comment expliquer ce fait étrange que, dans la grande majorité des cas, ces citations, au lieu d'être conformes à l'original *hébreu*, sont empruntées à la version *grecque* dite des Septante, ou du moins se rapprochent de cette *traduction* plus que de l'*original?*

Les explications qu'on donne ordinairement de ce fait sont absolument insuffisantes. A les examiner de près, dit notre auteur, elles se trouvent toutes tourner dans un cercle vicieux qui, réduit à sa plus simple expression, revient à dire : Les Septante jouissaient d'une si grande autorité parce que les apôtres en faisaient généralement usage, et les apôtres en faisaient usage, parce que cette version jouissait d'une grande autorité auprès des Juifs hellénistes. Au lieu de tourner pareillement la difficulté, ou ce qui est encore plus commode, de passer à côté en fermant prudemment les yeux pour ne pas la voir, certains critiques ont voulu l'attaquer bravement de front, en cherchant à démontrer que Jésus et ses disciples faisaient eux-mêmes usage de la langue *grecque*, devenue dominante depuis les conquêtes d'Alexandre le grand, et que dès lors il n'est pas

[1] *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung*, von Eduard Bœhl, Doktor der Philosophie und Theologie, etc. Wien, 1873. Wilhelm Braumüller. V et 224 pag.

étonnant que les textes de l'Ancien Testament soient habituellement cités, expliqués et appliqués dans le Nouveau sous une forme dérivant de la version grecque. Telle était déjà au XVIIe siècle l'opinion d'Isaac Vossius; telle est aussi l'opinion soutenue naguère par un Anglais, M. Alexandre Roberts, dans un ouvrage sur les évangiles qui n'est pas sans mérite.

M. Bœhl s'est donné la peine de la réfuter longuement. Il commence par établir une fois de plus ce qu'on n'aurait jamais dû mettre sérieusement en doute, à savoir que Jésus et ses disciples, de même que leurs compatriotes, parlaient un patois araméen que le Nouveau Testament désigne par le mot ἑβραϊστί, d'où il résulte que la solution renouvelée de Vossius est inacceptable, et qu'il faut tenter une nouvelle voie pour parvenir à expliquer l'influence si générale et si prononcée de la version alexandrine sur les auteurs du Nouveau Testament. Toutes les difficultés s'aplanissent, dit l'auteur des *Recherches*, si l'on parvient à démontrer que les particularités qu'offrent les citations de l'Ancien Testament dans les discours du Seigneur et les écrits de ses disciples ont leur source dans une bible populaire (*Volksbibel*) qui, indépendamment de son idiome araméen, était à peu près identique avec la bible grecque des Septante; si, en d'autres termes, on réussit à démontrer *que les citations étaient faites d'après un targoum palestinien composé sur la bible des Juifs d'Alexandrie.* C'est cette démonstration que M. Bœhl aspire à fournir. Quelque jugement que l'on porte sur la solution proposée, on ne saurait lui contester le double mérite de la nouveauté et de la simplicité. Lors même qu'on se refuserait à l'adopter et qu'on ne saurait reconnaître à plusieurs des preuves alléguées la valeur que leur attribue le critique, il y a dans son livre des matériaux importants pour l'histoire du texte biblique et des idées qui feront leur chemin.

En un sujet pareil, la valeur et la force d'un ouvrage résident nécessairement dans les recherches de détail. Résumer un semblable travail est impossible. Essayons pourtant d'en donner une idée.

Avant tout, dit M. Bœhl, il est indispensable de soumettre à une révision complète l'histoire des Septante. Il faut dresser tout de nouveau l'acte de naissance de cette version, suivre sa propagation dans le monde ancien, particulièrement en Orient, et étudier spécialement les rapports qui existent entre elle et les targoums juifs les plus anciens. C'est à cette *révision de l'histoire des LXX* qu'est consacré tout le chapitre second, de beaucoup le plus étendu de l'ouvrage.

Après une description vivante et instructive de l'état florissant d'Alexandrie sous les premiers Ptolémées et de tout ce que ces princes firent en faveur des sciences, des lettres et des arts, l'auteur aborde la question de date : sous lequel des Ptolémées fut faite la traduction grecque de l'Ancien Testament? Contrairement à l'opinion généralement reçue de nos jours, il cherche à établir, d'après le prologue du livre de Sirach : que Sirach le Jeune vint en Egypte non pas sous Evergète II, dit Physcon, le septième des Ptolémées, vers 130 avant Jésus-Christ, mais sous Evergète Ier, le troisième de la dynastie, soit environ cent ans plus tôt ; — que, *à cette époque, la traduction grecque de la Loi, des Prophètes « et des autres livres »* (hagiographes) *existait déjà* à Alexandrie, et que ce fut la découverte d'un exemplaire de cette traduction qui suggéra à Sirach le Jeune l'idée de traduire aussi, à l'usage de ses coreligionnaires alexandrins, l'ouvrage de son grand-père. Voilà pour le *terminus ad quem.* Mais où placer le *terminus a quo?* L'auteur en appelle à divers témoignages, notamment à un fragment du péripatéticien juif, Aristobule, qui fut le précepteur de Ptolémée VI, Philométor (180-145), ainsi qu'à la fameuse lettre du Pseudo-Aristée. De l'étude critique de ces témoignages il résulte pour lui : que la traduction des νομιμα, c'est-à-dire des livres relatifs à la Loi des Juifs, fut commencée dès les premiers temps de Ptolémée II, Philadelphe ; que cette œuvre fut entreprise à l'instigation du savant et influent Démétrius de Phalère, et que, une fois l'impulsion donnée, l'œuvre fut non-seulement poursuivie mais *achevée (?) sous ce même règne,* 285-247, malgré la disgrâce où son premier instigateur et patron ne tarda pas à tomber.

Cette version présentait sans doute de nombreuses imperfections. Mais ces imperfections ne l'empêchèrent pas d'acquérir de prime abord une très grande autorité dans la synagogue et dans l'église, grâce à l'oubli, déjà très général alors, de la langue originale. Cette autorité ne fut reniée par les Juifs qu'à la suite de leurs débats avec les chrétiens, au sujet des passages messianiques, pour être remplacée par celle du traducteur juif Aquilas (cent trente ans après J.-C.) Ce qui prouve combien fut considérable l'influence exercée par les LXX sur leurs contemporains et sur les générations subséquentes, c'est qu'on en trouve des traces non-seulement dans les écrits de Philon et de Josèphe, mais dans ceux de Bérose, de Manéthon, et d'autres auteurs tant grecs qu'hellénisants, tels que Callimaque, Théocrite, Hécatée, Mégasthène (?). Les apocryphes, parmi

eux surtout Sirach et le premier livre des Maccabées, présentent à chaque page des tournures empruntées aux LXX, et plusieurs versions anciennes, l'Itala, la Pechito, l'éthiopienne, en dépendent plus ou moins directement.

Il y a plus : la Palestine elle-même n'a pas échappé à cette influence. Et comment l'eût-elle pu? L'expédition d'Alexandre le Grand y avait frayé les voies à l'hellénisme, qui ne tarda pas à l'envahir aussi bien que tous les pays voisins. Pendant de longues années, Jérusalem et Alexandrie furent assujetties à un seul et même sceptre, ce qui dut établir entre elles de fréquentes et étroites relations. Le public cultivé, les hommes influents, en Palestine, se familiarisèrent avec la culture et les lettres helléniques. Bientôt même des docteurs de la loi allaient prendre des noms grecs, témoin cet Antigone de Sokho qui fut le maître de Sadok, le fondateur du parti sadducéen. Et avec tout cela, celui de tous les livres écrits en grec qui intéressait au premier chef les Juifs, la Bible des LXX, aurait passé inaperçue! Déjà *a priori* cela n'est pas croyable. Mais, dit M. Bœhl, on n'en est pas réduit à de simples présomptions. Il existe des preuves positives du droit de cité accordé aux LXX en Palestine, et de l'influence très directe qu'ils y ont exercée, assez longtemps déjà avant l'ère chrétienne. La trace la plus saillante, notre critique la découvre dans le Pentateuque *hébræo-samaritain*. Déjà le premier éditeur de celui-ci, Jean Morin, avait remarqué l'accord étonnant qui existait entre lui et les LXX. Cet accord ne saurait être fortuit. Il faut, ou bien que les LXX aient suivi le code samaritain, comme le pense Kohn (*De Pentateucho samaritano,* Breslau, 1865); ou que le code samaritain ait été rédigé d'après les LXX; ou enfin que les auteurs de l'une et de l'autre des deux versions aient puisé à une source commune, comme le voulait Gesenius (*De Pentat. sam. origine, idole et auctoritate,* Halle 1815). M. Bœhl cherche à démontrer, par l'histoire de la dissidence samaritaine et par l'étude comparée d'un grand nombre de passages, que le Pentateuque samaritain a été modelé sur les LXX, sauf que les diascévastes samaritains se sont permis sur certains points des changements plus profonds, de véritables attentats contre le texte original, et cela dans l'intérêt de leur particularisme national. (Par ex. Gen. XXII, 2; Ex. XX, 17; Deut XXVII, 4.)

Si l'on demande d'où viennent les nombreuses *additions* ou interpolations qui se rencontrent dans les LXX et qui de là ont passé dans le Pentateuque samaritain, notre auteur constate qu'elles n'ont pas

toutes le même caractère et que par conséquent elles n'ont pas une seule et même origine. Il distingue à cet égard les additions qu'on trouve dans la version du Pentateuque de celles que présentent les autres livres. Dans le Pentateuque, où la traduction se caractérise très avantageusement par une intelligence plus pleine et plus égale du texte original et par un attachement moins servile à la lettre de ce dernier, les additions ont quelque chose d'éminemment systématique. Elles sont faites en général *d'après les passages parallèles,* dans l'intérêt, sans doute, de la clarté ; dans le but, aussi, d'harmoniser entre eux et de compléter les uns par les autres les passages qui semblaient en avoir besoin; enfin, dans l'intention charitable de faire disparaître autant que possible du texte sacré de la Loi ce qui aurait pu devenir une pierre d'achoppement pour le commun des lecteurs. Or ces additions systématiques particulières au Pentateuque ne proviendraient pas des traducteurs de l'époque de Ptolémée Philadelphie, mais d'une *version plus ancienne* de la Loi, dont ces traducteurs se seraient servis comme d'une base pour leur propre travail. En effet, le même Aristobule dont il a déjà été question, dit (?) dans un commentaire sur la Loi de Moïse, qu'il dédia au roi Philométor, que du temps de Démétrius de Phalère il existait déjà une version grecque du Pentateuque, que cette version était antérieure à Alexandre et même à la domination persane (?) et que ce fut par elle que Platon avait appris à connaître la législation mosaïque. (Voir Eusèbe, *Præp évang.* XIII, 12.)

Dans la traduction des autres livres, où domine en général le principe de la *littéralité,* les additions ou interpolations ont un caractère sensiblement différent, elles sont beaucoup moins méthodiques. Les unes doivent leur origine à la hâte très visible avec laquelle certains livres ont été traduits, à des conjectures téméraires par lesquelles les traducteurs se tiraient d'affaire dans les passages embarrassants, à des erreurs de ponctuation et de construction. D'autres, d'un cachet tout à fait *targoumique,* n'ont pénétré dans l'œuvre des LXX qu'*après son introduction en Palestine,* et sa traduction en langue vulgaire, c'est-à-dire araméenne. C'est de là, de ces LXX *devenus targoum palestinien,* qu'elles auraient ensuite été reportées peu à peu, en langue grecque, dans les LXX *primitifs,* contribuant ainsi pour une large part à l'horrible confusion où se trouvait le texte de la version alexandrine au moment où Origène prit la courageuse résolution de le purger dans la mesure du possible. Ces additions targoumiques, fréquentes surtout dans les livres de Samuel et

des Rois et dans le livre des Proverbes, se caractérisent par la tendance à éclaircir et aplanir le texte, à effacer ce qui semblait inconvenant, à lever les contradictions, à faire disparaître ce qui pouvait prêter à des conceptions indignes de Dieu et des saints hommes. Çà et là, elles ont un caractère dogmatique qui dépasse manifestement l'horizon des traducteurs alexandrins, mais qui est d'autant plus dans l'esprit des targoumistes palestiniens. Telle est cette glose ajoutée à la fin du livre de Job : « Or il est écrit qu'il ressuscitera un jour avec ceux que le Seigneur ressuscitera, » par où le targoumiste, s'appuyant sur l'espérance exprimée au chap. XIX, tenait à bien établir que si Job « mourut vieux et rassasié de jours, » ce ne fut pas à tout jamais.

Ces traces d'un remaniement targoumique auquel l'œuvre des traducteurs alexandrins fut soumise en Palestine amènent notre auteur à décrire avec quelque détail le *développement de la littérature targoumique*, depuis ses premiers commencements jusqu'au targoum de Jérusalem ou de Pseudo-Jonathan, où l'accommodation halachique et l'amplification haggadique ont presque complétement supplanté la simple traduction. Ce chapitre est sans contredit une des meilleures parties de l'ouvrage. Rigoureusement parlant, il constitue un hors-d'œuvre, du moins dans les proportions que l'auteur lui a données. Mais il est plein de remarques intéressantes et de faits peu connus. Nous regrettons que par la nature même de son contenu il se refuse, plus que toute autre partie du livre, à une analyse sommaire.

Après cette digression, M. Bœhl consacre un nouveau chapitre, le quatrième, à la démonstration de cette thèse que son *targoum palestinien*, c'est-à-dire la version des LXX devenue targoum en passant par la Palestine, n'est autre chose que la Συριακὴ βίβλος, la *Bible écrite en syriaque*, c'est-à-dire en dialecte syro-chaldaïque, dont l'existence est attestée par l'addition au livre de Job qui se trouve dans les LXX. Cette notice additionnelle provient sans doute d'un diascévaste qui croyait bien faire en enrichissant le texte alexandrin des gloses qui s'étaient ajoutées à son *alter ego* de Palestine.

Cette « Bible syriaque, » identique avec la version alexandrine traduite en langue palestinienne vulgaire, aurait été la *bible du peuple* pendant le siècle qui précéda la ruine du second temple. Seuls les hommes de lettres connaissaient alors suffisamment l'ancienne langue nationale pour être en état de consulter l'original hébreu. La grande masse des illettrés, des ἰδιῶται, en était réduite à se servir de la paraphrase faite d'après la traduction alexandrine, traduction en quel-

que sorte officielle et approuvée, paraît-il, par le sanhédrin [1]. C'est donc ce targoum qui était en usage quand Jésus vint au monde. C'est sous cette forme que lui et ses disciples connaissaient l'Ancien Testament. C'est de cette version populaire qu'ils tiraient leurs citations. Ainsi seulement on s'explique comment il peut se faire que, non seulement dans la bouche ou sous la plume de chrétiens *hellénistes*, mais dans la bouche même et sous la plume de chrétien juifs et *palestiniens*, les passages de l'Ancien Testament se présentent sous une forme qui se rapproche de la version des LXX beaucoup plus que de l'original. C'est que personne, dans les communautés chrétiennes, pas plus en Palestine qu'en Grèce, ne se servait de l'original. *Les fidèles ne connaissaient l'Ancien Testament que par les LXX* : ceux dont le grec était la langue maternelle, par le texte alexandrin; ceux d'origine palestinienne, par le canal de leur targoum syro-chaldéen. Aussi, dans les conflits qui s'élevèrent entre les chrétiens juifs et les chrétiens d'entre les gentils, n'est-il pas une seule fois question de discussions provoquées par des différences entre le texte hébreu et le texte grec, ce qui n'aurait pu manquer d'arriver si ces deux textes s'étaient trouvés en présence au sein des églises naissantes. Comment, dans ce fait, ne pas reconnaître une direction vraiment providentielle? Assurément la traduction, sous l'une et l'autre de ses formes, ne rendait que bien imparfaitement le sens exact de l'original. Mais quelque imparfaite qu'elle soit aux yeux du philologue et du théologien, elle répondait plus que suffisamment aux besoins pratiques. L'esprit de Dieu peut souffler même dans une version qui laisse beaucoup à désirer dans les détails.

En voilà assez, pensons-nous, pour rendre attentif aux savantes et ingénieuses recherches du professeur viennois, et pour engager tous ceux que préoccupe la question des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau à étudier de plus près un ouvrage qui, c'est du moins notre avis, ne résout pas la question posée, mais la fait entrer dans une phase nouvelle.

H. V.

[1] M. Bœhl est porté à croire que son nom de *version des Septante* lui venait précisément de ce qu'elle avait été patronée et approuvée par les Septante du Sanhédrin, à peu près comme la version hollandaise composée par ordre des députés des Etats au Synode de Dortrecht reçut le nom de *Bible des Etats*.

PHILOSOPHIE

Frohschammer. — Le déisme et le naturisme [1].

L'auteur croit à la religion comme à un besoin indispensable de la nature humaine. Mais frappé comme beaucoup d'autres du divorce qui s'accuse toujours plus entre les orthodoxies traditionnelles des diverses confessions et les résultats des sciences et de la culture moderne, il se demande comment il peut être remédié à un mal si grave. La personnalité de Dieu est maintenue, la divinité de Christ présentée comme une doctrine purement ecclésiastique, sans fondement dans les enseignements de Jésus, et le surnaturel déclaré sans base aucune et inutile. Mais ce déisme pur et simple sans aucun mystère, qui insiste tant sur l'absolue nécessité de la religion, sans admettre entre Dieu et l'homme d'autre révélation que les lois de la nature, ni des rapports d'aucun genre, n'entend pas qu'avec les esprits par trop excessifs on aboutisse au matérialisme. C'est ainsi que Frohschammer loue beaucoup toute l'œuvre antérieure du Dr Strauss, mais s'élève fortement contre un des derniers écrits du docteur : l'*Ancienne et la nouvelle foi.*

Dans une première section, l'*ancienne foi*, l'auteur montre à quelles sources la foi dogmatique positive a puisé pour transformer le christianisme en la foi ecclésiastique. Il signale ensuite par quelle suite d'échecs successifs la dogmatique ecclésiastique en est venue à perdre toute puissance en face des droits de la science et de la vérité. La seconde section *(la science nouvelle)*, après avoir exposé dans ses traits principaux la conception purement mécanique de l'univers, fait voir qu'elle n'est admissible ni théoriquement, ni pratiquement, faute d'être en état d'expliquer et encore moins de satisfaire la conscience spirituelle et idéale de l'humanité. Dans la troisième section (*la foi nouvelle*), l'auteur cherche à déterminer l'essence de la religion; il repousse les principales objections contre la vérité du sentiment religieux et le culte qui reposent sur la foi à un Dieu personnel. Froschammer montre encore en quoi consiste la foi nouvelle, le renouvellement ou la réforme, dont le christianisme a besoin. Vient enfin la quatrième section (*le christianisme de Christ*), dans laquelle

[1] *Das neue Wissen und der neue Glaube.* Mit besonderer Berücksichtigung von Dr F. Strauss neuester Schrift : *Der alte und der neue Glaube,* von J. Frohschammer, Professor in München. Pag. XVI-201. Leipzig, 1873.

il est montré que cette foi nouvelle, capable de satisfaire les besoins religieux sans entrer jamais en conflit avec les sciences diverses, ne serait rien d'autre que l'enseignement de Jésus-Christ lui-même. La conjonction de la philosophie ancienne, de la foi populaire et des circonstances politiques aurait empêché cette religion si simple de se réaliser d'abord après la mort de son fondateur.

Ajoutons que l'auteur, professeur à Munich, est un catholique, adversaire zélé des ultramontains.

REVUES

Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Hundeshagen et Riehm.

Année 1873.

Première livraison.

Gottschick. L'église visible et l'église invisible.
Rösch. Les mythes juifs sur Jésus.
Michelsen. De quelques passages du Nouveau-Testament, qui offrent entre eux une certaine analogie.
Köstlin. Les témoignages historiques relatifs à l'année de la naissance de Luther.
Lindner. L'écrit de Hutten *De schismate exstinguendo.*
Bulletin.

Seconde livraison.

Leimbach. Le poëte Arator.
O. Vogt. De la notion de la corporalité céleste.
Michelsen. De quelques passages du Nouveau Testament, etc. (*fin.*)
Bulletin.

Troisième livraison.

Mücke. La doctrine de Luther touchant la cène jusqu'en 1522.
Kæhler, Les discours de Pierre dans les Actes.
Weiss. Notes marginales sur le travail du docteur Grimm sur le proproblème de la première épître de Pierre.
Bulletin.

Quatrième livraison.

Schmidt. De la liberté de la volonté humaine.
Zyro. Nouvelle explication de Matth. XI, 12.
Mærker. Remarques sur ἔργων νόμου dans les épîtres aux Romains et aux Galates.
Brieger. Une lettre de Maximilien II à Melanchthon.
Bulletin.

Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie

Directeur : M. Hilgenfeld.

Année 1873.

Première livraison.

Higenfeld. L'épître de Jacques.
W. Grimm. Philipp. II, 6-11.
Hinsch. Etudes sur l'épître aux Philippiens.
Holtzmann. Luc et Josèphe.
Hitzig. Encore une fois la déesse Belthis.
O. L. Nathanaël.
Hilgenfeld. Encore une fois Jean en Asie mineure.
Annonces bibliographiques.

Seconde livraison.

Hilgenfeld. Etudes pauliniennes.
Harmsen. Etudes exégétiques sur le Nouveau Testament.
C. Siegfried. Philon et le texte traditionnel des Septante.
Krenkel. Les souffrances physiques de l'apôtre Paul.
Egli. Réhabilitation de l'autruche.
Schürer. Contributions épigraphiques à l'histoire des Hérodes.
Rönsch. *Xeniola theologica.*
Hilgenfeld. L'épître à Diognet.
Annonces.

Troisième livraison.

Hilgenfeld. L'ancienne et la nouvelle foi. Examen des derniers écrits de Strauss et de Lagarde.
O. Pfleiderer. Réflexions sur la conscience, à propos de *La doctrine de la conscience*, par Gass.
W. Grimm. 1 Cor. XV, 20-28.
Siegfried. Philon et le texte traditionnel des LXX.
Holzmann. Etude critique de l'épître à Philémon.
Krenkel. Supplément à l'article sur Josèphe et Luc.
Annonces.

Quatrième livraison.

Hilgenfeld. La première épître de Pierre.
Wittichen. La composition de l'évangile de Luc.
Siegfried. Philon et le texte traditionnel des LXX.
Calinich. L'article X de la confession d'Augsbourg peut-il être entendu dans le sens de la transsubstantiation ?
Sponholz. A la mémoire de Ernest-Théod.-Jean Brückner.
Rœnsch. Abraham l'ami de Dieu.
Annonces.

Pour les ouvrages reçus voyez page 2 de la couverture.

LE LIBRE ARBITRE

ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN [1]

CHAPITRE II

Développement psychologique de l'idée de la liberté humaine.

En quoi la liberté consiste-t-elle? Quelle est son *essence?* Elle existe, pour un être quelconque, là où aucun obstacle ne l'empêche de réaliser sa destination. Je dis un être quelconque, car il peut même être question de liberté dans les opérations mécaniques. Le balancier d'une pendule ne se meut pas librement, si on le fixe ou s'il y a un défaut dans le mécanisme. Le balancier est libre, si rien ne l'empêche d'être ce qu'il doit être comme tel. Il en est de même du monde organique. La plante, l'arbre sont libres, si aucune cause intérieure ou extérieure ne les empêche d'être ce qu'ils doivent être conformément à leur nature. Refusez-leur l'air ou l'espace, qu'un mal se déclare au tronc ou à la racine, leur développement cesse d'être libre. Nous en dirons autant de l'homme captif ou malade.

En qualité d'être *raisonnable*, l'homme n'est pas libre dans sa pensée, lorsque, faute d'un développement suffisant ou aveuglé par les préjugés, il est lié à une autorité ecclésiastique et ne peut mettre en œuvre la réflexion, ou bien lorsque son esprit est affaibli par la maladie ou troublé par la folie. Là où un pareil empêchement n'existe pas, l'homme est libre quant à la pensée.

[1] Voy. livraison d'avril 1875, pag. 254.

La liberté, d'ailleurs, n'existe pas non plus, du moins dans toute la force du terme, là où un être ne peut *pas encore* réaliser ses facultés, chez un enfant, par exemple, qui ne peut *pas encore* marcher, ou qui ne peut *pas encore* parler. Dans les premiers cas le manque de liberté est anormal, dans les derniers naturel et normal, et l'on dit : l'enfant n'est pas encore libre, mais rien ne l'empêche de le devenir un jour. Ici cependant il y a liberté, sinon comme état parfait, du moins comme libre développement.

Appliquée à l'église et à l'état, la notion de la liberté revêt le caractère de la liberté ecclésiastique et politique. L'église n'est pas libre lorsque le pouvoir politique la gêne dans son gouvernement ou son développement, ou lorsque ses membres, quoique affranchis de l'influence de l'état, sont empêchés par les liens d'une autorité extérieure d'affirmer leurs convictions. La liberté politique existe là où aucune cause intérieure ou extérieure n'empêche le développement et la manifestation des forces qui résident dans l'état et l'église. Un peuple n'est pas libre lorsque la puissance de l'état, exercée par un seul ou par plusieurs, empêche les citoyens de manifester leurs pensées ou de se vouer sans entraves à leur métier ou à leur commerce. Cette liberté manque encore là où, grâce à l'anarchie, chaque membre de l'état peut agir à son gré. Ici la liberté désordonnée des individus nuit à la liberté. Un état dans lequel chacun serait libre de s'emparer du bien d'autrui, rendrait la liberté de tous impossible par la liberté indisciplinée de tous ; l'anarchie n'est pas seulement l'abus de la liberté mais le contraire de la vraie liberté. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de liberté supérieure, véritable, dans le monde des animaux, alors même que rien n'empêcherait l'animal de suivre sa nature, parce que la liberté indisciplinée de l'un cesse d'être libre par l'instinct également indiscipliné de l'autre. Une pareille liberté ne peut exister que chez l'homme dans lequel la raison s'est développée, puisqu'il appartient à l'essence d'un être raisonnable de restreindre sa liberté dans l'intérêt des autres ou de l'ensemble. La raison donne ici la loi comme restriction de la liberté indisciplinée, mais comme c'est elle-même

qui se donne cette loi, l'homme raisonnable se restreint volontairement. La cessation de cet état d'indiscipline est la suite naturelle du libre développement de l'homme. La restriction émanée de la raison est une restriction que nous nous imposons, par conséquent une liberté, en sorte que l'idéal d'un état libre serait celui où la loi serait l'expression naturelle de la raison parfaitement développée de tous et serait observée de tous volontairement.

Nous passons au domaine de la *moralité*. Ici aussi on peut se représenter un état de perfection qui s'appelle liberté. Si la moralité consiste dans l'empire de l'esprit sur les instincts inférieurs et si la réalisation de cet empire fait partie de la destination de l'homme, il est évident que celui-ci n'est pas moralement libre aussi longtemps qu'une cause intérieure ou extérieure l'empêche d'agir conformément à sa nature morale. Un enfant nouveau-né n'est *pas encore* moralement libre, parce faute de développement, il ne *peut* mener qu'une vie animale. Plus tard, l'homme n'est pas non plus moralement libre, lorsqu'il n'est dirigé que par une loi extérieure, loi civile, loi d'honneur, loi de convenance, de telle sorte qu'il soit privé de la faculté de vouloir et de faire le bien par lui-même, indépendamment de causes extérieures. Dans ce sens Paul appelait la vie sous la loi un esclavage. Il en est de même de celui qui est entraîné par le préjugé, la colère, la volupté, malgré la connaissance qu'il possède d'une loi extérieure qui les condamne, tant que sa meilleure nature morale gémit encore sous la domination des convoitises. Débarrassé du frein d'une loi extérieure, il peut posséder de la liberté et être libre, quant à sa nature animale, d'obéir, comme l'animal, à ses appétits, blesser ses semblables et les dépouiller de leur propriété et de leur vie; il n'est pas *moralement* libre, puisque, assujetti à la passion, il ne peut pas agir sans entraves comme être moral. C'est pourquoi Jésus dit : Celui qui fait le péché est un esclave. (Jean VIII, 34.) Il ne *peut* pas, dit Paul, s'assujettir à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Il en résulte que l'homme est moralement libre lorsque la vie spirituelle a atteint chez lui un tel degré de développement, que le vrai et le bien qu'il est parvenu à reconnaître

servent de règle à sa volonté et à sa conduite. *Pouvoir* être sans obstacle ce que l'homme *doit* être conformément à sa nature élevée, voilà la liberté morale. Dans ce sens Jésus a dit: La vérité vous rendra libres (Jean VIII, 32), et Paul: Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. (2 Cor. III, 17.) L'histoire nous donne à contempler les images d'une pareille liberté dans un Socrate que la crainte de la mort ne saurait contraindre de renier son principe, dans un Caton qui est moralement libre, en même temps que, comme citoyen, il perd la liberté politique, mais surtout en Jésus. Caïphe peut le menacer, le garrotter, le maltraiter, le mettre à mort, mais il ne peut pas réprimer l'esprit moral qui habite dans celui qu'il opprime; il ne peut pas le forcer d'abandonner sa cause ni l'empêcher de saluer dans sa propre mort le triomphe de la vérité.

La liberté morale est la plus élevée. L'homme animal se livrant sans obstacle à sa convoitise peut passer pour libre; il ne l'est pas plus que l'animal, puisqu'il se voit restreint à plusieurs égards dans sa liberté par le frein de la loi, par les circonstances, par l'arbitraire de ses semblables. Il y a plus de liberté dans l'homme purement intellectuel, parce que les lumières qu'il a acquises lui permettent de lever des obstacles, insurmontables pour l'homme animal, de garantir sa vie, d'augmenter la somme de ses jouissances, de satisfaire à ses désirs. Mais sa liberté est loin d'être parfaite, puisque l'intelligence la plus pénétrante est hors d'état de réaliser tous ses vœux. Celle-ci rencontre souvent une résistance hors d'elle ou en elle, par exemple, dans le soin de sa réputation. Ici une passion en réprime une autre. Ajoutons enfin que l'intelligence est sujette à s'obscurcir par la passion. Ce n'est que lorsque l'homme s'élève par sa raison à ce qui est vrai et bon et l'accomplit comme la règle de sa vie, qu'il est intérieurement libre, fût-il du reste, comme Socrate, gêné dans ses manifestations. La convoitise est soumise chez lui à la raison et ne suscite pas d'obstacle à ses vœux et à ses plans. Ne désirant pas le mal, il ne peut pas sous ce rapport rencontrer d'obstacle dans une loi extérieure. Il veut et désire ce que la raison approuve, c'est-à-dire ce qu'il approuve lui-même. Il n'obéit qu'à sa nature

morale, et quand même une puissance extérieure l'empêche de réaliser ce qu'il veut, il ne recule pas devant les circonstances et attend de l'avenir, avec une parfaite assurance, l'accomplissement de ses vœux. Persécuté, livré à la mort, il reste libre, car il *se laisse* saisir et mettre à mort. La mort elle-même, tant qu'il y a possibilité physique d'échapper au danger en abandonnant la bonne cause, est un acte de liberté. La mort, comme chez Jésus, ne saurait empêcher l'accomplissement de ses vœux, en sorte qu'en mourant il peut s'écrier : Tout est accompli !

Une telle liberté est à la fois *nécessité*. Si le balancier n'est pas arrêté, il se meut librement ; mais précisément parce qu'il n'est pas empêché, il se meut nécessairement. L'oiseau qui vole sans obstacle, est libre ; mais comme la faculté de voler tient à sa nature, il n'est pas possible dans l'état de liberté qu'il ne vole point, et la liberté coïncide avec la nécessité. L'homme animal, comme tel, est libre d'obéir à ses goûts, si des causes extérieures ne l'empêchent pas ; mais c'est encore nécessairement qu'il y obéit dans cet état déterminé de la vie animale. Il faut qu'il y obéisse. Désirer autre chose, dans l'état où il se trouve, ce serait vouloir l'absurde. Le ψυχικὸς ne *peut* pas s'élever à l'invisible, tant que sa raison n'est pas suffisamment développée. (1 Cor. II, 14.) Les juifs ne *pouvaient* pas reconnaître en Jésus le Messie, parce que leur point de vue était trop sensuel, trop peu développé, trop inférieur. (Jean V, 44.) Et quand l'apôtre dit que l'homme sensuel ne se soumet pas à la loi, il ajoute : Aussi ne le peut-il pas. (Rom. VIII, 7.) C'est toujours le grand principe : Si l'arbre est bon, son fruit est bon ; si l'arbre est mauvais, son fruit est mauvais. (Math. XII, 38.) En reconnaissant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, l'intelligence fait un acte de liberté, en tant qu'aucune puissance extérieure ne peut nous forcer ni nous empêcher mécaniquement de l'affirmer et que le manque de développement n'en empêche pas la connaissance. Mais cette liberté est encore nécessité, puisque l'homme, pour peu qu'il soit développé, *doit* reconnaître cette vérité en vertu de sa nature intellectuelle. Il en est de même de la liberté morale. C'est

ce qui faisait dire à Socrate que l'homme ne *peut* rien préférer au bien qu'il a reconnu (Xenoph. Mém. III, 9, 5) ; et aux apôtres : Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. (Act. IV, 20.) L'homme moral est parvenu à une telle hauteur de développement, que le mal lui est devenu impossible, non parce qu'il ne le veut pas, mais parce qu'*il ne peut pas le vouloir*. Une pareille nécessité est la plus haute liberté, par la raison qu'ici le motif de la volonté et de l'action ne réside pas hors de l'homme, ni même dans l'attrait du goût sensuel, en un mot dans le non-moi, mais dans sa nature raisonnable, c'est-à-dire en lui-même, dans le vrai moi.

Après avoir considéré l'essence de la liberté, nous devons en étudier la *forme*.

En effet, la liberté ne se révèle pas dans tous les domaines sous la même forme. Le balancier est libre, mais conformément à la forme du mouvement mécanique. L'arbre est libre, mais sous la forme du développement végétal. L'animal est libre, mais sous la forme de l'instinct. Etre raisonnable, l'homme a une autre forme de liberté. Du moment qu'il s'est élevé au-dessus du niveau de la vie animale, sa liberté prend la forme de la *réflexion* et d'un *choix* qui en résulte. L'homme intellectuel est libre parce qu'il possède la faculté d'agir conformément à ce que son intelligence choisit comme le meilleur ; ce qui souvent n'est autre chose que la meilleure manière d'obéir à son goût sensuel. Dans le domaine moral la liberté se présente sous la forme de la raison la plus élevée aussitôt que l'homme a appris, à l'aide de sa raison, à distinguer entre le bien et le mal et possède la faculté de choisir entre l'un et l'autre. Si la forme générale de la liberté est la *spontanéité*, la forme particulière que la liberté revêt chez l'homme en qualité d'être raisonnable consiste à être libre parce qu'il veut et agit en vertu d'un choix qu'il a fait. Cette spontanéité générale devient chez l'homme un *choix spontané* (*electio spontanea*).

Cette faculté de choisir est en rapport intime avec la *volonté*. Si l'intelligence ou la raison a choisi et que la représentation de ce qui a été reconnu comme bien a fait une impression, le sentiment s'éveille, et ce que la raison a reconnu opère par le

sentiment sur la volonté. Le choix accompli devient volonté. Si l'on demande quelle est la faculté désignée par le terme de volonté, il faut bien se garder de confondre le sens propre et le sens figuré. Dans le sens figuré on attribue aussi aux animaux une volonté ; on dit : le cheval ne *veut* pas marcher. On applique même cet usage aux objets inanimés : le vent souffle où il *veut* ; le feu ne *veut* pas brûler. Mais ces expressions sont inexactes. La volonté n'appartient qu'à l'homme, qui possède la faculté de juger avec intelligence, de choisir et de conclure et ainsi de se déterminer sciemment à agir. Du moment que ce que l'homme fait ne repose pas sur une détermination rationnelle ou intellectuelle, mais résulte uniquement d'un goût sensuel, on ne peut pas affirmer, à parler exactement, qu'il veut ; il faut dire qu'il souhaite ou désire (*appetitus*, ἐπιθυμία). Ainsi, en parlant d'un affamé, il est plus exact de dire qu'il *désire* manger que de dire : il *veut* manger. Cette dernière locution ne serait fidèle que dans le cas où l'appétit manquant, l'intelligence lui dirait qu'il serait bon pour sa santé de prendre de la nourriture, quoique l'appétit fasse défaut. Quoique l'homme encore purement animal possède la faculté de vouloir, il faut dire cependant qu'en réalité il ne *veut* pas encore ; il désire seulement. Dans la période du conflit, s'éveille, à côté du désir du mal, la conviction du bien et la volonté d'être bon. Lorsque la moralité est parfaite, tout dans l'homme devient détermination, volonté. Il fait le bien parce qu'il le veut.

Mais, dit-on, il y a bien des hommes qui ne désirent pas seulement le mal, mais qui le veulent. Ici il faut distinguer entre volonté et volonté. Ce qui fait que l'homme immoral veut, c'est l'application des moyens que son intelligence a choisis pour réaliser ses désirs sensuels. La passion rend le tyran désireux d'étendre son pouvoir. L'intelligence lui dit que, dans les circonstances où il se trouve, le but peut être atteint et que les moyens sont à sa disposition. Pénétré de cette conviction, il *veut*, résout d'accomplir ce que la passion lui fait désirer, il se détermine à faire le mal après avoir été déterminé *avant tout* par sa passion. On le voit, il n'y a pas ici de complète détermination par le sujet lui-même. Celle-ci n'existe que là où la pas-

sion est entièrement soumise à la raison, là où l'activité rationnelle de l'intelligence ne s'étend pas seulement aux moyens, mais encore au but, bref, là où tous les désirs et leur accomplissement sont devenus un fruit de la raison ou du véritable moi. Le tyran qui *veut* s'est déterminé, par suite de la réflexion, pour le parti auquel son égoïsme l'a conduit. L'homme moral, lui aussi, s'est déterminé, mais pour le parti qu'il avait pris sous l'inspiration de sa raison. Ici tout est détermination du moi ; but et moyens émanent de la souveraineté de la raison. Ici la volonté n'est pas à côté du désir, mais au-dessus de lui. La raison gouverne en souveraine.

Voilà donc la forme de la liberté humaine : elle consiste dans la volonté fondée sur un choix intellectuel ou rationnel. Etre libre c'est vouloir. Celui qui fait ce qu'il veut — non pas ce qui lui plaît — est libre. La spontanéité devient *volontaire*. La liberté n'est donc pas la faculté de vouloir sans aucune détermination de la réflexion ou de la raison ; elle ne se manifeste pas non plus sous la forme de la nécessité physique ou de l'instinct ; mais elle se réalise par la volonté qui dépend d'un choix fait par l'intelligence ou la raison.

Il résulte de cette définition que la faculté de vouloir, c'est-à-dire de se déterminer, est *proportionnée* au développement intellectuel et moral ; la forme sous laquelle se produit la liberté correspond à son essence ; l'une est inséparable de l'autre ; elles se confondent et ne se distinguent que logiquement. L'enfant qui ne discerne pas ou pas exactement le bien d'avec le mal ne peut pas choisir ou ne le peut qu'imparfaitement ; il ne peut pas vouloir, c'est-à-dire se déterminer pour le bien ou le mal ; les objets sensibles déterminent ses actions par l'influence qu'ils exercent sur ses appétits. Il en est de même de l'homme ψυχικὸς. A cette période de l'enfance en succède une autre, celle de la moralité qui s'éveille ; le bien et le mal commencent à se poser devant l'homme. Faute d'une connaissance morale suffisante, il n'a pas encore pris de parti définitif. C'est la période de la moralité naissante. On se trompe en admettant qu'ici la volonté soit entière ; elle ne l'est que dans la mesure de la connaissance morale et du développement moral. L'homme pure-

ment charnel ne choisit pas du tout ; l'homme purement légal ne choisit pas entre le bien et le mal, mais parmi leurs suites respectives ; l'homme à la moralité naissante, placé entre le bien et le mal, choisira et voudra le bien dans un grand nombre de cas, mais ne sera pas assez fort ou ne se représentera pas toujours le bien avec une vivacité assez intense pour le préférer dans tous les cas ; il n'y a que l'homme parfait qui choisisse toujours le bien.

Nous nous résumons. Qu'est-ce que la liberté morale ? C'est la faculté de réaliser sa destination sans entraves. Sous quelle forme cette liberté se manifeste-t-elle chez l'homme ? Sous la forme de la détermination du moi, sous la forme du choix et de la volonté. La connaissance morale, le sentiment moral, en un mot l'état moral ne suivent pas le choix et la volonté, mais les précèdent et les déterminent.

CHAPITRE III

Objections contre le libre arbitre.

La notion vulgaire du libre arbitre en fait une faculté qui permet à l'homme, dans un moment donné, de choisir entre plusieurs alternatives l'une autant que l'autre, et notamment dans le domaine moral, le bien autant que le mal. Le libre arbitre est donc le contraire de la liberté morale. Ici la volonté de l'homme est soumise à son état moral. L'homme moralement libre ne peut que vouloir le bien qu'il a reconnu comme tel. Liberté et nécessité sont identiques. Le libre arbitre, au contraire, exclut non-seulement la contrainte extérieure, mais aussi la nécessité morale. La liberté morale est un état de détermination ; le libre arbitre un état d'indétermination. C'est l'arbitraire. Je ne connais point, dit-on avec Fénelon, d'autres raisons de mon vouloir que mon vouloir même.

On appelle cette théorie *atomistique*, parce qu'elle envisage la vie individuelle comme un assemblage de volitions indépendantes et purement accidentelles ; c'est dans le même esprit que Démocrite et Epicure considéraient le monde comme un assemblage d'innombrables atomes réunis par hasard en un ensem-

ble sans cohésion nécessaire. On l'appelle aussi *indifférentiste* ou *équilibriste*, parce qu'elle affirme que la volonté se trouve indifférente en face de chaque motif entre le bien et le mal, comme la languette de la balance.

Cette théorie prête le flanc à des objections très sérieuses.

1° Il en résulte que d'un moment à l'autre un coquin peut se transformer en honnête homme et un ange en démon; hypothèse qui ne blesse pas seulement la religion, mais qui brise encore la continuité de la vie morale.

2° Elle est de plus en flagrante contradiction avec la confiance dont les hommes à principes solides jouissent dans la société. Cette confiance ne reposerait sur aucune base rationnelle, si la théorie était vraie; la vie sociale serait impossible et l'homme de bien, aux yeux de ses semblables, ne l'emporterait pas sur le méchant.

3° Une volonté libre au point de pouvoir se garder de tout péché à chaque moment de la vie contredit le fait avéré de l'universalité du péché, car il est peu probable que la volonté revêtue du pouvoir de ne pas pécher ne l'eût jamais manifesté chez personne.

4° Cette théorie blesse la nature humaine, puisque l'homme qui peut vouloir le bien, mais ne le veut pas, serait non un homme, mais un démon.

5° Si l'on considère le péché non comme la suite du développement défectueux de la vie spirituelle, mais uniquement comme le fait de l'homme qui, quoique capable de ne pas vouloir le péché, veut pourtant s'y livrer, on suppose une perversion et une méchanceté du moi qui ne se conçoit qu'en admettant le péché comme un mauvais principe *positif*. Or cette hypothèse est en contradiction avec la thèse constatée par l'observation, que ce qui est positif et réel est bon, tandis que tout mal est une négation et tout péché non un principe, mais une absence de principes.

6° Si le libre arbitre appartenait à l'économie de la nature humaine, cette faculté devrait se maintenir dans l'état de la plus profonde décadence morale comme dans celui de la moralité la plus parfaite. Or l'expérience nous apprend le contraire.

Plus l'homme s'abaisse, moins il peut vouloir le bien et plus il lui coûte d'éviter le péché. D'autre part, plus l'homme devient moral, plus il perd la force de vouloir également le bien et le mal et entre dans une condition spirituelle qui finalement ne lui permet plus de faire le mal. Admettez le libre arbitre, et le bien reste incertain même dans la phase la plus élevée du développement moral : la vraie liberté morale est rendue impossible.

7° Le libre arbitre place chaque manifestation de la vie morale en dehors de tout rapport avec ses manifestations et ses conditions antérieures. Or, c'est placer la vie humaine dans un isolement contraire à la loi du *développement* que l'expérience nous révèle dans le domaine moral comme dans tous les autres.

8° Cette théorie ne résiste pas non plus à la loi logique bien constatée de la *causalité*. A la question : pourquoi veux-tu ? on répond : parce que je veux. A la question : pourquoi veux-tu vouloir ? on répond : je veux vouloir, parce que je veux. Et ainsi à l'infini. Or, nous nous trouvons ici en contradiction avec l'expérience qui apprend que personne ne veut sans motifs, c'est-à-dire sans une cause pour laquelle il veut ou ne veut pas, veut ceci et non cela.

9° Le libre arbitre suppose un être qui peut aussi ne pas être, une chose sans cause, par conséquent quelque chose qui n'émane de rien. Or, comme rien n'émane de rien , il en résulte que le libre arbitre, produit de rien, n'est rien lui-même et n'existe point.

10° Vouloir et vouloir telle ou telle chose est une opération de l'homme dans un moment donné. Donnons à l'homme qui veut le nom de A. L'indéterminisme aboutira à la thèse : A peut aussi ne pas être A et contredira le principe d'identité, suivant lequel A = A et ne peut pas être autre chose que A. D'où il résulte que l'homme ne veut et ne peut vouloir que ce qui trouve en lui dans ce moment la cause déterminante.

11° Disons enfin qu'une volonté que rien ne détermine, ni intellectuellement, ni moralement, est en contradiction avec la notion de la liberté que nous avons puisée dans l'expérience.

La volonté, à la différence du désir, est une détermination prise à la suite d'un choix accompli par l'intelligence ou par la raison. Celles-ci choisissent. Ce qui est approuvé et choisi s'imprime dans le sentiment. Et c'est le sentiment qui provoque la détermination, c'est-à-dire la volonté. Loin d'être indéterminée la volonté est déterminée par le sentiment, comme celui-ci est éveillé par le choix que la raison et l'intelligence ont fait. Vouloir indéterminément, vouloir uniquement parce qu'on veut, est en conséquence une absurdité psychologique, repoussée par l'expérience. Là où l'intelligence et la raison n'agissent point, il n'y a pas de volonté ; il n'y a que désir sensuel ou convoitise. *Stat pro ratione* — non, comme on dit abusivement *voluntas* — mais *libido*[1].

CHAPITRE IV

Examen des preuves alléguées en faveur du libre arbitre.

Le libre arbitre, dit-on, échappe à toute démonstration, car prouver c'est indiquer les causes ; or la liberté étant sans cause ou, pour parler avec Descartes, étant une idée innée dont la vérité est garantie par Dieu lui-même, il est évident qu'on ne saurait la prouver. L'aveu est significatif : le libre arbitre ne saurait être l'objet d'une recherche scientifique et l'on se contente d'affirmer que personne n'en doute excepté le philosophe, l'homme scientifique. A ce compte, on aurait pu prouver, au moyen âge, la réalité des sorcières et des revenants, en montrant que personne n'en doute, à moins de s'être convaincu de leur inanité par des preuves philosophiques. Par un tel aveu l'indéterminisme se juge lui-même.

Cependant il recourt, comme Bossuet[2], à des *essais*. Dites-moi laquelle des deux mains je lèverai, et je ferai exactement le contraire. J'ignore quelle main vous nommerez, mais je sais que je ferai le contraire de ce que vous dites et je vous prouverai ainsi que je puis faire l'un ou l'autre à mon gré et que

[1] Cic. *de Finibus*, I, 6.

[2] *Traité du libre arbitre*, chap. 2.

ma volonté est indéterminée. Eh quoi! indéterminée? Nullement. Elle est déterminée d'abord par la résolution que vous avez prise de me montrer l'indépendance de votre volonté. Ensuite ce n'est pas par hasard que vous levez telle main, ou telle autre; ceci dépend de celle que l'on nommera. J'ai nommé la droite; vous étiez donc *obligé,* pour prouver votre prétendue indépendance absolue, de lever la gauche. Il y avait donc une raison déterminante pour telle ou telle manifestation de la volonté.

Eh bien, dit l'indéterministe, j'ai la *conscience* d'avoir une volonté que rien ne détermine. Mais cette conscience suffit-elle? Tel a la conscience d'avoir vu un revenant; il y eut même un temps où cette conscience était générale. En résulte-t-il que l'existence des revenants soit fondée et réelle? Tout dépend ainsi des bases rationnelles sur lesquelles repose cette conscience. Or l'indéterministe déclare qu'il ne peut pas en fournir. Au reste, où allons-nous, si dans le domaine de la vérité, il suffit d'un simple appel au sentiment pour se dispenser de toute preuve? Quelle est l'erreur qui, à ce prix, ne puisse pas prétendre à la vérité? Cette conscience, dit-on, est *universelle.* Soit. Mais cette universalité ne prouve rien. N'a-t-on pas généralement admis le dualisme qui fait de l'homme un composé de deux substances? Et cependant la science a démontré le contraire. Disons plutôt que plus une croyance est généralement répandue, plus il y a danger à ce qu'elle ne soit pas vraie, si elle ne peut pas se justifier convenablement. La vérité n'appartient qu'au petit nombre. Le vote de la majorité est inadmissible dans l'espèce et un Galilée protestera toujours contre l'illusion de son siècle. Et c'est bien à une illusion que nous avons affaire ici. Rappelez-vous la prétendue indépendance qui, dans une gageure, lève à son gré la main droite ou la main gauche. Mais d'où vient-elle, cette illusion? S'explique-t-elle psychologiquement? Sans doute. *Généralement* parlant, vous pouvez lever la droite aussi bien que la gauche, si le jeu des muscles ne vous empêche pas de le faire; mais l'illusion consiste à soutenir que vous auriez pu faire le contraire de ce que vous faites dans un *moment donné.* Ici vous étiez dominé par le

désir de faire preuve d'indépendance. Il n'en est pas autrement dans le domaine de la moralité. Un homme s'est livré à la colère. Revenu à lui-même, il a la conscience d'avoir la force morale nécessaire pour résister à la tentation et il prouve par sa conduite subséquente qu'il possède effectivement cette force d'âme. Mais l'illusion consiste à conclure de la conscience d'aujourd'hui que dans des conditions toutes différentes, tant intérieures qu'extérieures, il aurait pu vouloir et réaliser hier exactement la même chose. La conscience d'aujourd'hui est abusivement confondue avec celle d'hier. Une sentinelle s'endort à son poste. Le lendemain il demeure éveillé. Mais ne comptez-vous donc pour rien l'expérience de la veille et ne faut-il pas dire que ce qu'il a fait aujourd'hui, il ne pouvait pas le faire également hier? — Le fait est donc que dans la période de la moralité naissante, l'homme peut vouloir le bien, quoiqu'il fasse le mal. Voilà la donnée de l'expérience. Mais ce qui lui est contraire, c'est de soutenir qu'on puisse, au milieu des mêmes circonstances intérieures et extérieures, vouloir et ne pas vouloir, vouloir ceci autant que cela dans un moment donné. Cette conscience repose sur une illusion.

Nous ne sommes pas au bout de l'apologie du libre arbitre. Vouloir c'est commencer, disent les indéterministes avec Aristote, qui appelait la volonté ἀρχὴ πράξεων. Il en résulte que sans libre arbitre la volonté ne se conçoit pas. Mais ceci revient à construire le libre arbitre à l'aide d'une définition aprioristique de la volonté. Or l'expérience nous enseigne que la volonté ne commence à se déployer que lorsque l'homme commence à s'élever de l'état sensuel à l'état intellectuel et moral.

Le même vice aprioristique règne dans la démonstration de M. Jules Simon, qui déduit la réalité du libre arbitre de l'existence de son idée. Il en est ici comme d'Anselme et de Descartes qui concluent de l'idée de Dieu à son existence. Nous leur disons : Ne dites pas que vous *avez* l'idée, mais prouvez-nous que vous *avez le droit* de l'avoir, c'est-à-dire prouvez que l'existence de Dieu est à la base de votre idée de Dieu. En serait-il autrement de l'idée du libre arbitre? Prouvez la vérité de cette idée, au lieu d'en appeler à des notions con-

damnées par l'expérience et de vous contenter pour toute preuve de l'affirmation que vous avez l'idée. Ce procédé est contraire à toute saine méthode philosophique.

Un philosophe allemand, M. Ritter [1], s'est avisé d'établir le libre arbitre sur un syllogisme, ce qui est assez étrange, au reste, chez un indéterministe qui dit que le libre arbitre ne se prouve pas. Dans chaque phase plus élevée de la perfection, dit-il, on a atteint un *plus* qu'on ne possédait pas dans celle qui la précédait. On ce plus ne s'explique ni par une phase antérieure, car rien ne peut être la cause de ce qu'il ne porte pas en lui-même ; ni par l'influence des circonstances, sans cela les mêmes circonstances devraient avoir aussi chez tous la même influence morale ; ni par une faculté latente en nous ou par une inclination qui en serait la suite, car cette faculté n'est pas encore autre chose que la possibilité de l'action. Il en résulte que le *plus* est le produit du libre arbitre. La conclusion est fausse. De ce que le *plus* ne s'explique pas par les raisons alléguées, il ne résulte pas qu'il soit dû au libre arbitre. Il peut l'être à d'autres causes. La conclusion ne serait admissible, qu'après qu'on aurait *prouvé* que le *plus* est dû au libre arbitre.

Signalons un dernier effort de nos adversaires. Ils repoussent l'application de la loi de la causalité au libre arbitre. « C'est une invention de la spéculation, disent-ils. La volonté est une cause, mais elle-même n'en a point. C'est ce que la spéculation repousse parce qu'elle ne saurait admettre des phénomènes qui ne trouvent pas leur raison nécessaire dans d'autres phénomènes. » L'accusation est gratuite. La spéculation n'a pas inventé la loi de la causalité.

En effet, à priori, c'est-à-dire avant l'expérience, l'homme ne possède que la raison à l'état de *faculté,* capable de connaître les lois objectives de la nature et de s'approprier la logique objective de l'univers, en d'autres termes de comprendre ce qui est en nous et hors de nous. Nous ne trouvons pas notre logique en nous toute faite, mais nous possédons la faculté d'apprendre la logique par la nature et par celle de Dieu. Nous

[1] *System der Logik und Metaphysik.* II, s. 129. f.

rejetons également la théorie de la table rase et celle des idées innées. L'application de notre principe est fort simple.

Le savant instruit par l'observation a appris à connaître des lois générales qu'il applique partout ; la loi de la causalité occupe parmi elles la première place. L'anthropologue suit son exemple, en sorte que, s'il postule une raison déterminante pour la volonté, il n'agit pas autrement que l'astronome qui, en observant certaines perturbations dans la marche des planètes, en tire la conclusion que ces perturbations doivent avoir une cause. Il est donc évident qu'en appliquant à la volonté la loi de la causalité, le déterministe n'obéit pas à une spéculation abstraite. On prétend que l'observation constate la présence de phénomènes qui n'ont pas de cause. Il n'en est rien. L'expérience prouve seulement qu'un grand nombre d'hommes soutiennent au nom de leur conscience ou, comme Leibnitz l'appelait, d'un prétendu sens vif et interne, c'est-à-dire s'imaginent qu'ils ont un libre arbitre ; mais l'expérience ne prouve pas que la volonté soit réellement un phénomène sans cause. La simple question : *Pourquoi* as-tu voulu ceci? prouve que la volonté est soumise à la même loi de la causalité que les phénomènes du domaine physique. — On soutient enfin qu'en admettant que chaque cause en a une, la loi de la causalité commanderait un *regressus in infinitum*, et l'on en déduit l'obligation d'admettre une cause première qui n'en a point. Mais ici il importe de remarquer d'abord qu'en admettant une cause première libre, l'indéterministe ne peut pas admettre l'existence d'autres causes premières ou libres, en d'autres termes, que l'idée de Dieu conçu comme cause libre exclut le libre arbitre de l'homme. Observons ensuite qu'on confond ici la cause *première*, la *causa sufficiens* de Leibnitz, avec la cause *libre* dans le sens de l'indéterminisme. En effet, si la cause première n'est pas dépendante d'une autre, elle ne laisse pas, en qualité de cause *première,* que d'être absolument *nécessaire* dans son existence. La cause première parce qu'elle est cause doit *nécessairement* opérer quelque chose, sans quoi l'idée de cause elle-même s'évanouit. Le libre arbitre, au contraire, peut être également cause et ne pas l'être, pur contingent qui appar-

tient au domaine des éventualités. Si la cause première était libre dans le sens de la volonté indéterministe, le monde ne serait qu'une contingence et toute la notion de cause première s'évanouirait ; Dieu pourrait à son gré vouloir et ne pas vouloir, être et ne pas être, ce qui revient à dire que l'existence de Dieu, transformée en contingence, cesserait d'être nécessaire. Nous concluons donc qu'il n'y a pas le moindre rapport entre l'idée d'une volonté indéterminable, qui peut arbitrairement être cause et ne pas l'être, et l'idée d'une cause suprême, qui est déterminée par elle-même dans ses opérations et opère en conséquence nécessairement en vertu de l'idée même de cause.

CHAPITRE V

Le libre arbitre et la moralité.

Nous n'avons pas encore poursuivi l'indéterminisme dans ses derniers retranchements. Il prétend que le libre arbitre entraînerait dans sa chute la moralité, les notions de vertu, péché, conscience, repentir, honte, coulpe, responsabilité. S'il en était ainsi, il se trouverait que la raison rejette ce que la moralité postule. Nous avons donc en vertu du principe de la philosophie moderne *de omnibus dubitandi,* à soumettre les notions morales traditionnelles à un contrôle rigoureux. Ici encore, comme partout, règne un dogmatisme dont le point de départ demande à être examiné.

1. Nous commençons par la *vertu.* Elle est, dit-on avec l'ancienne Académie, le fait du libre arbitre. Avant de l'admettre, il faut évidemment constater ce que c'est que la vertu. La vertu est l'état de l'homme où sa nature morale se réalise. L'homme est vertueux lorsque la raison domine en lui les goûts inférieurs de son être. Cette notion de la vertu laisse la question du libre arbitre intacte. Cette question ne se présente que du moment qu'on recherche *comment* l'homme devient vertueux. Or la vertu naît là où la raison reconnaît le vrai moral c'est-à-dire le bien, et où la volonté est portée à agir conformément à l'impression qu'elle a reçue de ce qui est reconnu vrai

et bon, c'est-à-dire conformément au sentiment moral. L'homme vertueux, lorsqu'il s'est approprié la vérité, se voit obligé, en vertu de sa nature morale, par la vérité elle-même, de l'aimer et de la pratiquer. La vérité, du moment qu'elle est dégagée de tout préjugé, ne peut pas ne pas inspirer de l'amour pour elle et cet amour détermine la volonté et la vie morale. Il naît ici un effort, une lutte, grâce à la nature animale de l'homme; mais la vérité, reconnue par la raison et acceptée par le sentiment, pousse à cette lutte, au renoncement. Y a-t-il ici trace de libre arbitre? Y a-t-il ici une volonté indéterminée dont il dépend de reconnaître ou de ne pas reconnaître arbitrairement la vérité? Ne voyons-nous pas ici, au contraire, la suite du rapport où l'homme doué de raison se voit placé avec les objets qui se présentent à elle et que l'éducation et l'enseignement lui expliquent? Reconnais-je ici la vérité parce que je *veux* la reconnaître? ne faut-il pas dire plutôt que je *suis obligé* dans la mesure de mon développement à la reconnaître, dès qu'elle se présente rayonnante d'évidence à mes yeux? Prenons un homme qui ne saisit pas la vérité du théorème de Pythagore. Dira-t-on: il ne le saisit pas parce qu'il ne *veut* pas le saisir, quoiqu'il le *puisse?* Non, on dira: il ne le saisit pas parce qu'il n'est pas assez avancé pour pouvoir le saisir. Et s'il le saisit, on affirmera qu'il l'accepte, non parce qu'il le veut, mais parce que, grâce à un développement sérieux, fruit de la recherche et de l'enseignement, il est obligé de l'accepter. En serait-il autrement de la reconnaissance de la vérité morale? N'est-ce pas par suite de son éducation et de son expérience que les facultés morales d'un homme sont forcées de se rendre à la vérité? La reconnaissance de la vérité n'est-elle pas l'effet nécessaire du rapport dans lequel le sujet qui reconnaît se trouve placé vis-à-vis de la vérité, objet de la connaissance? Lorsqu'un objet se présente à mes yeux et que mes yeux sont bons, dépend-t-il de moi de ne pas voir? Et si le sentiment, comme la raison, appartient aux facultés de l'âme, l'homme ne sentira-t-il pas dans la mesure du développement du sentiment moral, ce que sa raison reconnaît, et ce qu'il sent vivement ne le voudra-t-il pas? La vertu n'est donc

pas un effet arbitraire, mais le résultat du développement entier de l'homme.

Dira-t-on que la *lutte* par laquelle se réalise la vertu soit incompatible avec le déterminisme et qu'il ne lui reste que le laisser-aller? Ce serait oublier que si, dans la première période, la chair règne sans conteste, il se déclare plus tard, par le développement de la vie spirituelle, un conflit entre la convoitise et la raison, et que l'esprit de l'homme parvenu à un certain degré de développement est *obligé,* en vertu de sa nature, de rompre les fers de l'égoïsme. Les luttes de la vertu sont les douleurs inséparables de l'enfantement de l'esprit qui aspire à se dégager, *avec une nécessité morale,* des liens de la nature sensuelle. Dans le développement spirituel la nécessité morale remplace la contrainte physique et repousse la possibilité de toute autre chose. Pour Paul, qui déclarait que la nécessité (ἀνάγκη) d'évangéliser lui était imposée (1 Cor. IX, 16), la prédication de l'évangile était aussi nécessaire qu'il l'est pour l'arithméticien que deux fois deux font quatre ou qu'il l'est pour la pierre lancée dans les airs de retomber sur la terre. La nécessité est la même. La différence consiste en ce que dans un cas elle est morale et dans l'autre physique.

Mais, s'il en est ainsi, la vertu n'a pas *de prix,* nous dit le partisan du libre arbitre. Quoi! le bien dans le domaine moral n'est-il pas tout aussi objectif que le beau dans le domaine esthétique? Si le bien se réalise dans l'homme, l'homme vertueux n'a-t-il pas son prix parce qu'il est objectivement bon, autant que le tableau qui répond à l'idéal du beau? Le prix s'évanouit-il du moment que le bien s'acquiert par la voie du développement et conformément à la loi de la causalité? Non, le déterminisme ne prive pas la vertu de son prix, mais de tout caractère *méritoire* et il le fait au nom de la moralité elle-même.

2. On insiste et on prétend qu'en supprimant le libre arbitre, le déterministe rend le *péché* inévitable ; car, dit-on, la douleur du péché consiste dans la conscience d'avoir pu agir autrement. Il faut évidemment ici expliquer la nature du péché.

Animal et d'abord semblable aux animaux, l'homme apporte

avec lui un principe supérieur, destiné dans son développement à se soumettre les désirs et les appétits inférieurs. Là où la domination de l'esprit sur la chair n'existe pas, là où manque le rapport requis entre la raison et le sentiment moral, l'homme n'est pas ce qu'il doit être en vue de sa destination, l'idée humaine n'est pas réalisée et il existe un état que nous appelons *péché*, ἁμαρτία, c'est-à-dire déviation du vrai moral, du bien. Cet état d'imperfection morale engendre les *péchés* c'est-à-dire des actes qui, rapprochés de la vérité objective, de la loi morale, sont contraires à ce qu'ils doivent être. Là ou le péché existe comme condition, comme domination des appétits sur l'esprit, les péchés en sont la suite nécessaire. C'est dans cet état que se trouvaient les Juifs, dont Jésus déclare qu'ils ne *pouvaient* pas croire. (Jean V, 44.) C'est l'affection de la chair dont Paul a dit qu'elle ne *peut* pas se soumettre à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Le péché présente ici le caractère d'un égoïsme animal, inséparable de la vie animale. Il subsiste donc nécessairement tant que, faute de développement suffisant, la raison n'a pas fait comprendre à l'homme que la tendance égoïste à s'isoler et à ne vivre que pour soi, comme l'animal, est contraire à la vérité ; que chaque membre de la société ne doit être rien de plus et rien d'autre que cela et qu'il agit contrairement à la vérité, lorsqu'il prétend à vivre et à jouir uniquement pour lui-même aux dépens de la société. L'égoïsme est donc nécessairement là où la raison n'a pas encore saisi la vérité du contraire et n'a pas substitué à l'égoïsme la loi de l'amour, c'est-à-dire le désir de maintenir l'ensemble et de vivre pour le bien du prochain. Cet état de développement spirituel défectueux rend l'activité égoïste ou le péché nécessaire. Ici le péché n'est pas l'effet d'un libre arbitre qui n'a qu'à vouloir pour ne pas pécher, mais le résultat d'un développement encore défectueux de l'homme dans le domaine de la vie morale.

Comment l'homme est-il parvenu à cet état où, de l'aveu même des indéterministes, le péché en est la suite nécessaire? En vertu de son libre arbitre! disent-ils. On leur objecte qu'on ne saurait trouver dans la vie individuelle de l'homme un seul

moment où il péchait uniquement parce qu'il le voulait quoiqu'il eût pu également ne pas le vouloir. On leur objecte encore que dans la vie humaine chaque manifestation de la volonté se trouve en rapport intime avec un certain degré de développement spirituel qui modifie nécessairement la volonté à chaque moment donné. Que font-ils alors? Les uns imaginent un état paradisiaque où l'homme, sans être sous l'influence d'un état déterminé, veut ou ne veut pas à son gré. Les autres, repoussant une fiction psychologiquement inadmissible, postulent un état de libre arbitre où chaque homme se serait trouvé avant sa naissance. Cette dernière idée est adoptée par Julius Müller à l'exemple de Platon. Mais chacun sent qu'une pareille préexistence ne possède pas la moindre indication psychologique et que d'ailleurs la question est renvoyée, non résolue.

L'apôtre Paul a donné une autre réponse à la question . d'où vient le péché ? Le premier homme, dit-il, est de la terre, par conséquent animal, non spirituel. (1 Cor. XV, 45-49.) Le péché est ainsi, selon lui, la suite nécessaire du fait que l'homme, animal dans ses origines, devait s'élever peu à peu par la vie légale à la vie spirituelle et parvenir par la période du péché et de l'égoïsme au règne de l'esprit. Ce qui est spirituel, dit-il, n'est pas le premier, mais ce qui est animal ; ensuite vient ce qui est spirituel. (1 Cor. XV, 46.) Le péché, selon lui, ne résulte pas plus d'une volonté indéterminée que d'un état primordial de liberté. Il est l'effet naturel du développement de l'espèce humaine s'élevant de l'état de nature, qui est animal, vers la liberté et le règne de l'esprit. C'est ainsi que s'explique l'universalité du péché, inexplicable au point de vue indéterministe, puisqu'il est absurde d'admettre que, tandis que tous les hommes pouvaient ne pas pécher, aucun d'eux ne s'en soit abstenu.

Il résulte de ces données que le péché de l'humanité et de l'individu consiste à ne pas être ce qu'ils doivent être en vertu de leur destination, négation destinée à se résoudre dans une phase plus élevée de la vie spirituelle. En effet, l'idée du péché, comme antinomie absolue du bien moral, comme mal absolu, est chimérique, puisque le mal étant un *ens negativum*, un non-

être, pour parler avec les anciens théologiens réformés [1], on ne saurait lui attribuer l'être comme s'il était quelque chose de positif. On ne peut pas plus parler du *principe* du péché que du principe des ténèbres ou du froid. Les ravages que fait un homme par égoïsme partent sans doute de quelque chose de positif, c'est-à-dire de la prédominance de la chair, comme les dévastations opérées par l'orage ou par les bêtes féroces; mais ce positif, cette puissance de la chair n'est chez lui pas plus que chez l'animal quelque chose de mauvais en soi, mais au contraire quelque chose de naturel. Si dans un être raisonnable la réflexion se joint à ces manifestations de la nature animale, cette puissance positive obtient un caractère encore plus dévastateur que chez l'animal; mais cette activité positive de l'intelligence en soi n'est pas non plus quelque chose de mauvais. Il n'y a de *mal moral* dans l'un et l'autre cas que lorsque ces ravages de l'égoïsme et la réflexion destinés à accomplir les désirs de la chair se rencontrent dans un être, qui, comme l'homme, est appelé à dominer par la raison sur les passions. Cependant le mal qui règne ici est négatif, une absence de ce que l'homme doit être selon sa destination, une absence du vrai caractère humain, non une puissance, mais une impuissance morale. Les forces chimiques qui se déploient dans le cadavre sont, en soi, positives, naturelles et bonnes, mais envisagé en rapport avec la vie organique, l'état de la mort est un mal, comme négation. Il en est de même du péché ou du mal moral: il est négatif, une absence de ce que l'homme doit être comme être moral.

Gardons-nous de penser que, par ce que le péché n'est pas un principe positif, l'homme qui a acquis la conscience de cette négation, se refusera soit à rejeter cet état négatif destiné à disparaître et contraire à la vérité de l'idée, soit à céder au pouvoir du bien qu'il a reconnu pour aspirer à un état supérieur, quoiqu'il ait la conscience de s'être trouvé jusqu'ici dans une

[1] Cf. par exemple, *Calv. Cons. Gen.* apud *Niemeyer*, Coll. Confess. in Eccl. Ref., pag. 229: Vere ab Augustino dictum amplector in peccato s. in malo nihil positivum esse. — *Maresius* syst. theol. 64: Coram Deo peccatum non est quid substantiale. — *Wendelinus* Christ. theol. syst. majus 153: Malum non est ens, sed entis alicujus privatio et negatio.

condition inférieure. Ceux qui pensent que la conviction de cette nécessité conduit l'homme à l'indifférence à l'égard du bien moral partent de la supposition erronée que le bien moral en soi manque de valeur ou d'attrait. S'il en manque, il n'y a pour personne une raison d'y aspirer; s'il n'en manque pas, il ne pourra pas ne pas déployer sa vertu, en sorte que l'homme qui a appris à connaître le bien moral l'appréciera et l'aimera en vertu de sa nature morale et souhaitera de le réaliser dans sa vie. L'affirmation si universelle : si le péché est nécessaire, il m'est indifférent d'être vertueux ou non ! atteste une grande irréflexion et une déplorable mollesse morale. Le malheureux atteint d'une souffrance corporelle se laissera-t-il entraîner par la conviction que sa souffrance résulte nécessairement de telle ou telle cause, jusqu'à dire : peu m'importe ! et en conséquence ne se souciera-t-il pas d'appliquer des moyens? — Voilà un homme que les accords d'une belle musique ravissent, mais qui se sent faible musicien, nécessairement faible par les obstacles qu'il a rencontrés dans son éducation. Dira-t-il en conséquence : que je fasse ou non de la musique, peu m'importe ! Et lorsque l'occasion s'en présente, négligera-t-il de cultiver son talent? Certainement pas. Et pourquoi ? Parce que l'idée de la santé fait une telle impression sur le malade, la beauté de la musique en fait une si profonde sur l'homme musical, qu'ils ne peuvent pas rester indifférents, mais veulent devenir l'un sain, l'autre musicien, puisque, déterminés par la puissance qu'exerce la représentation objective sur le sentiment et la volonté, ils sont obligés de le vouloir. N'en sera-t-il pas de même dans le domaine moral? Je suppose que vous ayez la conviction que votre état moral défectueux résulte nécessairement de vos conditions extérieures et intérieures. Cette conviction vous laissera-t-elle froids à l'égard du bien, s'il est vivement présent à votre esprit et si vous possédez la conscience de pouvoir devenir bons, tout pécheurs que vous êtes? Ceux qui le soutiennent n'ont jamais appris à connaître le mal dans sa vraie forme, ni le bien dans tout son prix et dans tout son irrésistible attrait. Ils méconnaissent la nature morale de l'homme, qui justifie la parole de Jésus : qui-

conque est de la vérité entend ma voix ; il l'entend comme l'oreille perçoit le son.

3. Nous abordons maintenant la question du *repentir*. Celui-ci, dit l'indéterministe, n'est possible que dans la conviction qu'on aurait pu agir autrement dans un moment déterminé. Ici il conviendra, avant tout, de fixer la vraie notion du repentir.

Se repentir d'une chose, c'est en ressentir de la douleur. Un homme a fait un achat; réflexion faite, il doit s'avouer qu'il n'en retirera pas les avantages qu'il s'en était promis. Il s'en repent, c'est-à-dire cet achat lui cause de la douleur. En résulte-t-il que cet homme ait la conscience d'avoir pu agir autrement dans les circonstances où il se trouvait et avec la lumière qu'il possédait au moment où l'achat s'est fait? Nullement. Disons plutôt que lors même qu'il est convaincu qu'il n'aurait pas pu agir autrement qu'il ne l'a fait et qu'il agirait de la même manière dans les mêmes circonstances, il éprouvera néanmoins de la douleur après avoir acquis la conviction de ces dommages. Il n'en est pas autrement au moral. Pierre se repent. Ceci ne suppose pas qu'il fut convaincu qu'au moment où il renia Jésus, il eût eu la force de ne pas tomber ; cela ne suppose pas non plus qu'il renia son Maître, parce qu'il le voulait et le voulait quoiqu'il eût pu ne pas le vouloir dans ce moment. Chez un Pierre une pareille supposition serait psychologiquement absurde. Mais Pierre pleure sa faute parce que, rentré en lui-même, il reconnait sa mauvaise conduite et déplore la faiblesse, qui, malgré son ardent amour pour Jésus, l'avait porté dans ce moment à s'oublier lui-même. Le repentir, c'est la douleur, la douleur sincère que cause le péché comme condition, tristesse selon Dieu qui a pour effet la conversion (2 Cor. VII, 10); mais cette tristesse n'est pas liée, du moins chez l'homme rationnel, à l'idée abstraite enfantée par l'imagination, qu'on eût pu vouloir autrement dans tel moment-là. Un pareil repentir dit avec raison : On ne change pas les faits accomplis ; prends garde de ne pas y retomber. — On réplique : Toute douleur n'est pas repentir! J'éprouve la *douleur* lorsque sans le vouloir, j'ai offensé mon ami

ou qu'à la chasse je l'ai blessé par mon fusil qui est parti même sans aucune imprudence de ma part, mais je n'en éprouve pas de *repentir !* Ces exemples prouvent, en effet, que toute douleur n'est pas repentir, mais ne prouvent point que le repentir soit encore autre chose. La douleur est une idée générique dont le repentir est une espèce. Le repentir consiste dans la tristesse que c'est *moi* qui l'ai fait et que par conséquent il manque quelque chose à mon état moral. Dans les cas cités je ne me repens point parce que ce n'était ni ma volonté, ni mon intention, ni ma passion, à moi, qui causèrent l'offense ou la blessure de mon ami; ce n'est que dans le cas que j'en suis la cause, que j'éprouverai la repentance ; je l'éprouverai non pas dans la conviction que j'aurais pu agir autrement dans ce moment déterminé, mais au contraire, dans la conscience que ma condition morale était encore si défectueuse que j'étais obligé d'agir ainsi dans ce moment-là, en sorte que revenu à moi-même je ne pleure pas seulement sur mon *ami* mais aussi sur *moi-même*, sur mon péché. Mais pourquoi, dit-on, s'attrister de ce qui est inévitable? Je réponds que pour l'homme moral, en vertu de sa nature morale, cette douleur est aussi nécessaire que celle qu'on ressent d'une blessure, quoiqu'on ait la conviction que cette blessure est nécessairement dûe à telle ou telle cause. Le déterministe pleure ainsi ses péchés, parce que la nature humaine est faite de manière que la douleur morale s'allie nécessairement à la conscience du péché. Le repentir, au point de vue indéterministe, ne peut concerner que l'*action*, qu'on condamne, qu'on maudit lorsqu'on en trouve les suites désastreuses pour soi, ou nuisibles, désagréables aux autres. Un tel repentir finit par plonger dans un déraisonnable désespoir le pécheur, qui, quoi qu'il le désire, ne peut pas anéantir son action. Il n'y a pas de place ici pour la douleur sur soi-même, car puisque l'action n'est pas la suite nécessaire d'un état de péché, mais uniquement celle du libre arbitre, l'indéterministe conséquent n'a pas à s'inquiéter de son état. S'il a risqué une somme au jeu, il s'affligera s'il perd, non s'il gagne, mais il ne déplorera pas la passion qui le porte au jeu, comme détestable en elle-même, soit qu'on gagne, soit qu'on perde. Qu'il en est

autrement du déterministe! Ici le cas peut se présenter que le pécheur, déplorant son *état* de péché, finisse par ne plus éprouver de douleur à cause de l'*action* qui en résulta, si elle l'a découvert à lui-même et lui a suggéré une nouvelle force morale. Qui ne songe ici à la chute de Pierre? n'a-t-elle pas été un moyen de convertir le disciple présomptueux et étourdi en un serviteur humble, prévoyant et fidèle, sur lequel le Seigneur pouvait bâtir son église?

Mais, continue-t-on, que deviennent avec le système de la nécessité, les *reproches* qu'on s'adresse après une action immorale? Elles ne sont compatibles qu'avec le libre arbitre. Examinons. Reprocher quelque chose à quelqu'un, c'est lui attribuer quelque chose de mauvais. Si la condition morale défectueuse d'un homme est la cause de ce qu'il ne veut pas le bien, cet homme est la cause du mal et je lui *reproche* le mal qui a été fait. Sa condition morale défectueuse ne l'empêche pas d'être la cause, lui, du mal accompli. Dans ce sens, Jésus pouvait reprocher aux Juifs de ne pas venir à lui, tout en reconnaissant que, grâce à leur état moral, ils ne le *pouvaient* pas. (Jean V, 44; VI, 44.) C'est ainsi qu'on reproche à quelqu'un sa maladresse qui a fait avorter une œuvre qui lui avait été confiée, quoiqu'on soit convaincu que cette maladresse n'a pas été dûe à un acte arbitraire de sa volonté, mais à son incapacité.

Jusqu'ici on peut admettre le reproche. Mais si, allant plus loin, on ne se contente pas d'attribuer à un homme la faute qu'il a commise, mais qu'on l'*accuse*, comme s'il n'eût dépendu que de lui de l'éviter, qu'on lui impute toutes les suites qui en découlent, on agit immoralement. Est-ce là faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent? Est-ce là ce que Jésus a fait? Il n'a pas reproché dans ce sens aux Juifs leur état moral qui les porta à le livrer à la croix, car il était convaincu qu'ils agissaient ainsi parce qu'égarés par le préjugé et la passion, ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et que, mieux éclairés, ils ne l'auraient pas crucifié. Au lieu de les accabler dans ce sens de reproches, il pria pour eux. Il en résulte que si la douleur morale peut se manifester sous la forme d'accusations qu'on s'a-

dresse, cette forme n'a pas de raison d'être ; logiquement, elle conduit au désespoir. Aussi celui que la douleur a amené à la conversion est-il élevé au-dessus de ces reproches-là et connaissant leur faiblesse, il n'en adresse pas non plus à ses frères.

On a dit : si chaque action mauvaise est nécessaire dans un moment donné, je puis dire adieu au *remords*. Ici encore, il faut distinguer. Si l'on entend par *remords* la douleur morale que cause la conscience ou le souvenir du mal qu'on a fait, nous dirons que l'homme moral ne s'en dispensera pas, par la simple raison que psychologiquement parlant, il ne le peut pas. Que si l'on entend par remords quelque chose qui tient du désespéré, « furiis agitatus Orestes, » nous ne saurions l'accepter, car il est contraire à la vraie douleur qui, tristesse selon Dieu, jette le pécheur entre les bras du suprême amour en sorte qu'au lieu de remords, il a le bonheur de sentir la paix. Le remords étranger à l'homme religieux, au chrétien, appartient au serviteur du monde qui, sans vraie douleur sur le péché lui-même, est tourmenté soit par les sombres images d'une imagination épouvantée, soit par la frayeur de la colère de Dieu, au pardon duquel il ne saurait croire, soit par la crainte d'être atteint par le juge terrestre, ou par l'opinion publique. Un Judas a du remords. Un Pierre a du repentir.

Mais, continue-t-on, vous identifiez des douleurs très diverses. Autre est celle que cause le péché, autre celle qui résulte d'un défaut corporel ou de l'absence d'une qualité de l'âme. C'est une erreur. Toute douleur, selon nous aussi, n'est pas la même. La conscience d'un défaut moral excite une tristesse toute différente de celle qu'inspire la conscience d'être dénué d'un talent musical. La moralité étant ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, la douleur qui en résulte doit être la plus profonde. La douleur qui saisit un Paul au souvenir de son passé est beaucoup plus grande que celle qui résulte pour Thémistocle des trophées de Miltiade, ou pour Démosthènes de la supériorité d'Isée. La douleur qui se ressent dans le domaine moral diffère d'ailleurs de celle qui résulte de défauts corporels ou psychiques parce qu'on peut remédier au premier mal, tandis que les autres sont souvent irréparables. Ici la douleur est ac-

compagnée de mauvaise humeur, ou, si l'on est religieux, de résignation. L'homme alors s'élève au-dessus de sa destinée et est grand. La conscience de ne pas être moralement bon déprime; ici on ne se résigne pas au mal comme s'il n'y avait rien à changer, mais sachant qu'on peut devenir meilleur on soupire après la délivrance et poursuit un état supérieur. On le voit, la différence existe, selon nous, mais le libre arbitre n'a rien à voir ici.

4. Au point de vue déterministe, dit-on, on peut sympathiser avec le pécheur, mais on ne saurait le reprendre ni le punir. Point de colère sainte, point d'*indignation*. C'est une erreur. Le péché, considéré objectivement, n'est-il pas une imperfection et ne peut-on pas y rendre le pécheur attentif, tancer le mal et rejeter les actions mauvaises? l'homme moral, au point de vue déterministe, n'est-il pas obligé de le faire? pourra-t-il s'en dispenser? sa nature morale ou son amour du prochain le déterminent à combattre le mal par la censure et le blâme. Et il le fait dans la juste attente que ce procédé exercera une influence déterminante sur la volonté de son prochain. L'indéterministe peut reprendre lui aussi, mais pourquoi le ferait-il? selon lui, la volonté est libre, c'est-à-dire indéterminable. La colère et l'indignation ne sont pas non plus exclues dans le système du déterministe. Il hait et doit haïr le péché, tandis qu'il a pitié du pécheur, comme l'homme esthétique ressent et doit ressentir une horreur pour ce qui est laid, quoiqu'il ne soit pas au pouvoir de cet objet de ne pas l'être. L'indéterministe, s'il est conséquent, haïra le pécheur qui peut le bien, mais qui ne le veut pas; qui, tandis qu'il peut rester debout, ne tombe que parce qu'il veut tomber. S'il y avait un démon, nous n'aurions pas pitié de lui.

Le phénomène de la *honte* a été exploité aussi en faveur du libre arbitre. On rougit plus, a-t-on dit, de défauts inévitables et qui n'ont rien de commun avec la volonté que d'une négligence volontaire. Ainsi l'on rougira plus d'être un parvenu que d'être immoral, plus de l'ignorance qui résulte de la faiblesse de l'intelligence que de celle qui découle de notre propre faute. Comment cela s'explique-t-il? par le libre arbitre, dit l'indéter-

ministe; grâce à la volonté libre, on peut mettre fin, à son gré, aux défauts moraux, non à ceux de la condition sociale ou de l'étroitesse d'esprit. On a plus honte de l'inévitable que de ce qui ne l'est pas.

Le fait est incontestable, mais il ne prouve pas ce qu'on veut lui faire prouver, c'est-à-dire le libre arbitre. Ce phénomène s'explique par l'irréparabilité de tel défaut et la réparabilité de tel autre.

On rougira d'être borgne ou sourd, et l'on tâchera de cacher soigneusement ces défauts; mais on ne rougira pas d'avoir une migraine ou la fièvre. Pourquoi? parce que réputés incurables, les premiers défauts amoindrissent aux yeux de nos semblables la valeur du corps auquel nous attachons du prix tandis que la migraine et la fièvre ne sont que des indispositions passagères qui ne décident guère du prix de notre corps. Or, résulte-t-il de la honte qu'inspirent les premiers défauts, tandis que les seconds n'en inspirent point, qu'on a la conscience de tenir la migraine et la fièvre du libre arbitre? Il en résulte seulement que la migraine et la fièvre sont des affections passagères, tandis que les infirmités du borgne et de l'aveugle ne le sont pas. Il en est de même du fait que l'homme rougit moins de ses défauts moraux que de sa difformité corporelle : c'est qu'on peut surmonter les premiers, non la seconde. Ajoutons, au reste, que la honte que l'on vient de signaler est la fausse honte, qu'elle n'appartient qu'aux âmes vulgaires et est indigne de l'homme moral. La seule honte admissible dans le domaine moral a pour objet non les défauts du corps mais le péché.

5. Mais c'est surtout au nom de la *conscience* que l'on défend le libre arbitre. Le déterminisme, dit-on, n'en laisse rien subsister. Il importe de s'entendre sur la notion de *conscience*. La conscience, l'étymologie l'indique, συνείδησις, est une science, une connaissance; la connaissance de soi-même, *scientia sui*, *conscire sibi*. La conscience n'enseigne ni n'ordonne en impératif catégorique ce qui est bon ou mauvais; c'est là la mission de la *raison*; mais elle déclare à l'homme, si, jugé d'après la règle du bien et du mal que la raison lui révèle, il a agi ou non

en conformité avec elle. Dans ce sens la conscience peut être appelée *témoin*, en tant qu'elle témoigne que l'homme, jugé d'après le degré de connaissance morale qu'il possède, a agi bien ou mal; *accusateur*, puisqu'elle témoigne contre moi que j'ai mal agi; *juge*, lorsqu'elle absout ou condamne. Elle devient même *bourreau*, lorsque la conviction d'avoir mal agi fait une impression douloureuse sur le sentiment moral. Conçue de cette manière, la conscience n'a rien affaire avec la question du déterminisme ou de son contraire. Elle ne décide pas si telle ou telle action, résultat d'une prétendue cause libre, aurait pu être évitée aussi bien qu'accomplie dans un moment donné. Cette décision appartient à la raison qui recherche le pourquoi et le comment de chaque action par la voie expérimentale.

Il s'agit spécialement de s'expliquer ici sur la *culpabilité*. On appelle *coupable* celui qui, dans le domaine légal ou moral, a été la cause d'un mal *de propos délibéré*, *volontairement* et l'on dit: c'est sa faute! Un homme tombe d'un étage supérieur et écrase un enfant dans sa chute. Sa chute est la cause de la mort de l'enfant, non sa réflexion, sa volonté et je dis: ce n'est pas sa faute. En revanche, si une mauvaise passion, une délibération méchante se mêle à une action désastreuse, je dis: c'est sa faute! Ici le déterminisme et l'indéterminisme sont d'accord. Le déterminisme éthique explique l'action mauvaise par le mauvais état moral de l'homme; il est donc forcé de dire: tel malheur eut lieu *parce que* A était imprévoyant, colère, cupide, ambitieux ou lâche, c'est-à-dire parce qu'il manquait quelque chose à sa moralité. C'est sa faute!

Mais l'usage va plus loin dans l'acception de la culpabilité et suppose que l'homme à chaque transgression aurait pu agir autrement, en vertu du libre arbitre qui permet, dit-on, à l'homme, en face de la loi, de vouloir ou de ne pas vouloir ceci ou cela, à son gré, à chaque instant de la vie. Il s'agit de savoir si cette notion de la culpabilité est exacte.

Au point de vue du code civil, le bien est un acte extérieur, légal, que l'homme est tenu d'observer sous peine de souffrir en cas de transgression. Ce point de vue juridique se transporte dans le domaine moral: l'accomplissement du bien est une obli-

gation légale, la transgression une dette contractée et Dieu est le juge qui réclame la dette non payée à l'aide de la punition. Ici la *faute* devient *coulpe*. Or, Paul affirmait déjà que ce point de vue est transitoire et subjectif. Il montre que l'homme comme ψυχικὸς — et voilà ce qu'il est avant que sa vie spirituelle se réveille — ne peut pas accomplir la loi (Rom. VIII, 3, 7); d'où il résulte qu'au point de vue légal, qui suppose que l'homme peut accomplir la loi, tous sont sous le coup de la justice de Dieu, punissables, coupables. (Rom. III, 19.) Admettons avec ceux qui veulent qu'au moment où l'on accomplit une action on aurait pu agir et vouloir diffèremment, l'objectivité de la coulpe, il faudra admettre aussi que Dieu réclamera la dette, car il ne peut ni sacrifier sa justice, ni considérer comme non avenu ce qui existe objectivement; il faudra admettre de plus que tous périssent grâce à l'objectivité de la dette et l'insolvabilité des débiteurs. Il n'en est pas ainsi, dit Paul. L'homme étant ψυχικὸς et par conséquent incapable d'accomplir la loi, Dieu n'impute point la coulpe, qui n'existe qu'au point de vue légal et n'a pas de réalité objective.

Cependant cette non-imputation n'est pas un acte accompli dans le temps, comme si Dieu avait d'abord réclamé la dette pour en dispenser plus tard, mais un acte fondé de toute éternité dans l'essence divine. Il en résulte que, tandis que l'homme au point de vue légal avec l'objectivité de la coulpe se *représente* Dieu comme un créancier, de même que l'enfant dans l'état de minorité se représente sa relation vis-à-vis de son père comme celle du serviteur vis-à-vis de son maître (Gal. IV, 1-4), Dieu n'impute point la coulpe, puisqu'elle n'est qu'une représentation subjective de l'homme. Voilà la vérité que le christianisme enseigne, selon Paul. La conscience que Christ nous a donnée de notre vrai rapport avec Dieu a anéanti le point de vue légal et avec lui la notion et le sentiment de la culpabilité légale. C'est pourquoi le chrétien ne se considère plus dans le domaine moral comme un damné, mais comme un être faible; libéré, par l'amour paternel de Dieu, des liens de la chair, il se sent appelé à être formé et élevé pour la vie spirituelle et implore le pardon avec la confiance que Dieu

n'est pas pour lui un créancier qui insiste sur l'acquittement de la dette, mais un père vis-à-vis de son faible enfant qu'il veut élever à sa communion. Au point de vue légal, qui est celui de l'indéterminisme, le paiement de la dette doit être réclamé ; il peut y être question de πάρεσις — d'une non punition qui passe aux hommes leurs péchés commis précédemment, — non de ἄφεσις, de pardon. (Rom. III, 25.) Au point de vue évangélique, l'homme qui a acquis la conscience de ne pas paraître devant Dieu comme un accusé devant son juge, mais comme un enfant devant son père, s'écrie : heureux celui à qui les péchés sont pardonnés ! La foi lui fait voir l'acte de la loi dont les clauses lui étaient contraires, cloué à la croix et lui permet de se glorifier dans l'anéantissement de sa coulpe, non, comme si Christ avait changé les dispositions de Dieu, mais parce que grâce au Christ le point de vue légal a été anéanti et que la conscience que celui-ci avait créée a changé.

C'est pour avoir conservé l'ancienne notion légale de la coulpe, malgré le nouveau point de vue introduit par le christianisme, que l'église chrétienne a provoqué la doctrine de la satisfaction qui est contraire à l'évangile.

En effet, maintenez l'idée de coulpe dans son sens objectif, conformément au point de vue légal ; admettez que chaque transgression, œuvre arbitraire, peut également ne pas se commettre, — il est évident que l'homme qui en transgressant la loi a contracté une dette, la doit payer. Or, comment ce paiement se fera-t-il ? Il est impossible que ce qui est fait ne le soit pas ! Se corriger et témoigner désormais de l'obéissance, ne sert à rien : car cette obéissance est toujours dûe ; l'ancienne dette demeure. Ajoutez que le débiteur l'augmente toujours par une transgression journalière. Il faut donc recourir à la punition. Mais, comme l'homme ne peut jamais satisfaire pour la dette accumulée et la rend toujours plus considérable, il doit rester toujours digne de punition, ce qui justifie la théorie des peines éternelles. Pour que le transgresseur y échappe, il ne reste que la substitution d'un autre, qui soit puni à sa place. Ici un simple homme, pécheur lui-même, ne suffit pas. Il doit souffrir pour lui-même. Si c'est un juste qui accomplit toute la

loi, il ne fait que ce qui est dû. D'ailleurs faire subir à une créature les peines dûes à d'autres créatures, est en contradiction avec la justice légale. Il faut donc ici un être qui soit à la fois *Dieu* et *homme:* Dieu, puisqu'un simple homme ne peut pas porter la peine et y succomberait ; homme, parce que la nature humaine doit satisfaire. Dieu devait donc se faire homme pour se charger de la peine et payer la dette contractée par l'humanité. Cette théorie du moyen âge a été maintenue par la Réforme. Elle repose sur l'idée judaïque légale de la culpabilité que Paul a déclarée subjective. Si quelques indéterministes de nos jours abandonnent cette théorie tout en conservant la notion de la coulpe sur laquelle elle repose, ils sont tout simplement inconséquents comme l'étaient autrefois les sociniens justement repris des orthodoxes. De deux choses l'une : ou il faut déclarer la coulpe objective, mais alors aussi adopter toute la doctrine orthodoxe : ou bien si cette doctrine est inadmissible, abandonner le terrain sur lequel elle repose et déclarer que la notion vulgaire de coulpe, appartenant à un point de vue aboli par le christianisme, est fictive et doit être remplacée par une meilleure.

Cette notion meilleure la voici. L'homme est obligé de réaliser l'idée de sa nature, c'est-à-dire d'obéir à la loi morale. Mais il n'est pas tenu de le faire dès à présent, parce qu'il ne le peut pas. Ici règne la loi du développement intérieur et de la réalisation successive. Ce n'est pas à l'aide de menaces et de punitions mais par l'éducation que l'homme quitte peu à peu l'état animal, puis l'état légal, pour réaliser progressivement, sous la puissance croissante de l'esprit, l'idée de sa destination. Cet idéal sera un jour réalisé, cette dette, τὸ ὀφείλειν, sera payée. L'ordre moral triomphera. Ce qui garantit ce triomphe c'est la nature morale de l'homme en rapport avec tous les moyens destinés à son développement, notamment avec l'apparition de Jésus-Christ. L'idéal moral réalisé en Christ est la garantie de sa réalisation en tous. C'est dans ce sens qu'il a été satisfait à l'ordre moral, à Dieu. Si cette idée est vraie, l'indéterministe n'a pas le droit de prouver le libre arbitre par une notion fictive de la coulpe. Il ne lui est pas non plus permis de dire que

le libre arbitre et son acception juridique de la coulpe servent la moralité plus que le déterminisme. L'acception que nous venons d'exposer n'enlève rien à la valeur objective du bien, et l'inévitabilité du péché dans le domaine moral n'encourage pas plus l'indifférence que la conviction de l'inévitabilité de la maladie ne rendra le malade indifférent à la santé, ni le portera à repousser les remèdes propres à la recouvrer.

Et que faites-vous de l'*imputation?* demande-t-on. Ne suppose-t-elle pas le déploiement du libre arbitre? — Remarquons que si l'on combine avec l'idée d'imputation celle de *rétribution,* il faut la repousser comme appartenant au point de vue légal, incompatible avec le point de vue éthique. La vraie morale défend d'appliquer dans ce sens l'imputation à nos semblables. L'homme parfait, qui « injurié, ne rendait pas l'injure et qui maltraité, ne faisait pas de menaces, » n'imputait point à ses ennemis leurs péchés quoiqu'il les considérât moralement comme péchés, mais il implora pour eux le pardon dans la conviction qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. L'homme religieux est convaincu que, comme il est disposé à ne pas imputer à ses frères leurs fautes, Dieu ne lui impute pas non plus les siennes. (Math. VI, 12.) Que si l'indéterministe demande ce qu'on fait donc de l'imputation, Paul lui répond: Dieu a réconcilié le monde avec lui, en n'imputant point aux hommes leurs péchés (2 Cor. V, 19) et il en a donné la preuve la plus convaincante dans l'envoi du Christ. Insiste-t-on en disant que, si le péché n'est pas imputé, son imputabilité subsiste, nous répondons que ce qui est censé imputable au point de vue légal qui envisage Dieu comme un juge, n'est pas imputé au point de vue évangélique, puisqu'ici règne la conviction que Dieu sait de quoi nous sommes faits (Ps. CIII, 14) et que si l'homme avait été mieux éclairé, il n'aurait pas commis le mal qu'il a fait. Si le péché était effectivement imputable, comment serait-il possible que Dieu ne l'imputât pas à l'homme, sans abandonner sa justice ou sans créer un équivalent dont l'évangile ne sait rien? Si l'indéterministe insiste tant sur l'ancienne notion de l'imputation, c'est qu'elle résulte nécessairement de sa théorie: Dieu doit condamner sans miséricorde celui qui

peut vouloir le bien, mais qui ne le veut pas. Au point de vue éthico-religieux Dieu n'impute pas le péché d'une part parce qu'il nous comprend et que tout comprendre c'est tout pardonner (1 Jean III, 19, 20), et de l'autre, parce que l'ordre moral est organisé de manière que le principe moral dont l'homme est doué peut céder d'abord à la puissance de la sensualité, mais est destiné finalement à se manifester dans toute sa force. Ici il n'y a plus de place pour le juge ; il n'y en a que pour le Père, le Père saint.

S'il en est ainsi, de quel droit le pécheur est-il puni ? Cette question demande un examen sérieux. Il faut fixer la notion de la *punition*. Prise dans le sens de rétribution, la punition appartient comme tant d'autres idées aux anciennes notions juridiques que l'on a transportées malencontreusement dans le domaine moral. Ici Dieu n'est pas un juge qui punit, mais un père qui pardonne et sanctifie. Quelques passages du Nouveau Testament qui expriment le contraire n'empêchent pas d'affirmer que l'idée religieuse du christianisme ne permet pas la notion d'une punition juridique appliquée à Dieu. Cela se voit bien dans le quatrième évangile où l'Esprit de vérité nous présente les idées religieuses du Maître, dégagées de leur forme temporaire. Il n'y est question ni de géhenne, ni d'un tribunal *seusu forensi,* ni d'une κατάκρισις c'est-à-dire d'une condamnation, mais du *jugement* κρίσις que le péché entraîne en vertu de sa nature par l'impuissance et la misère qui l'accompagnent et qui finalement, à moins d'être arrêtées, aboutissent à une négation totale du principe moral dans l'homme, à la mort morale (θάνατος.) Ce jugement qui se manifeste sur la terre par la détérioration de la vie morale (Jean III, 18) ne finit pas, du moins dans l'espèce, par son anéantissement total, puisque Christ, la résurrection et la vie, ranime ceux qui sont moralement morts, par la puissance de son esprit en faisant pénétrer jusque dans leurs tombeaux (Jean V, 25) sa voix, qui pour être peu entendue d'abord, n'en finira pas moins par attirer tous les hommes par la puissance de la vérité. (Jean XII, 32.) Celui qui croit en Christ n'est point jugé. (Jean III, 18.) Christ le délivre du jugement, inévitable pour le pécheur livré à lui-même ; il n'est pas

venu pour juger de monde, mais pour le sauver. (III, 17.) Si son avénement amène un jugement (V, 22 ; IX, 39) en révélant par la vérité au monde impur son impuissance et son néant (III, 19), ce jugement, qui s'accomplit par la puissance de la vérité (XII, 48), n'est pas une condamnation dans l'ancienne acception juridique, mais ou une perte totale de la vie morale ou une phase dans son développement, de telle sorte que le pécheur qui a appris à connaître par sa propre expérience le péché comme la voie de la perdition, est amené à Christ. Le Saint-Esprit convaincra un jour le monde de péché et de jugement c'est-à-dire de la misère du péché (XVI, 8, 9) et l'heure sonnera où toute l'humanité ne sera qu'un seul troupeau sous un seul berger. D'après cette conception morale du monde, le péché dans son apparition temporaire est un non-pouvoir aussi nécessaire (V, 44; VI, 44; XII, 39) que la rédemption est un reveil nécessaire de la mort spirituelle à la vie véritable. Où est ici la place que l'on pourrait assigner à la notion juridique de la punition?

Il nous reste à dire un mot de la *responsabilité*. Sans le libre arbitre, dit-on, elle n'existe pas. Ici encore, définissons le terme. La responsabilité est l'obligation de *répondre* à la question pourquoi l'on a agi de telle ou telle manière, par exemple, comme directeur dans une administration, comme accusé devant le tribunal. Dans le domaine moral, c'est la réponse à la question si nos actes peuvent supporter l'application de la loi morale reconnue par la raison. L'homme est tenu d'agir de telle sorte que sa conduite puisse se justifier devant la raison. Il doit pouvoir *répondre* à la question : As-tu agi conformément à la raison, c'est-à-dire, as-tu bien agi? S'il ne le peut pas, on est fondé à lui dire : Tu ne pourras pas te justifier, si tu réfléchis rationnellement sur ta conduite. Le déterministe accepte une pareille responsabilité. Mais l'indéterministe supprime la vraie responsabilité, puisque avec sa théorie il est impossible de répondre, c'est-à-dire de donner les motifs de sa conduite, de dire pourquoi l'on a agi de telle manière ou de telle autre. Il ne peut pas dire : J'ai agi ainsi *parce que* cette manière m'a paru la meilleure, car la considération de ce qui

est meilleur n'est pas pour lui une raison déterminante pour la volonté. Il ne peut jamais rendre compte de ses actions. A la question : pourquoi as-tu voulu cela ? il ne peut donner qu'une seule réponse : je l'ai voulu parce que je l'ai voulu !

6. Pour achever notre démonstration de l'incompatibilité de l'indéterminisme c'est-à-dire du hasard dans le domaine moral, nous voulons montrer qu'il combat *la vraie moralité* et la rend même impossible.

Et d'abord il autorise l'*orgueil,* qui porte l'homme à mépriser ses semblables et à se dire : O Dieu ! je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes. (Luc XVIII, 11.) La saine morale condamne l'orgueil par la raison qu'un homme, quels que soient ses avantages, ne se les doit pas, à lui, mais à sa nature, à son éducation, à ses destinées, aux circonstances par lesquelles il est devenu ce qu'il est. Il doit toujours se dire : Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? L'indéterministe qui en dernière analyse fait dériver tout ce qu'il est de son libre arbitre, a lieu d'en être fier. Il doit considérer ses semblables comme des êtres méprisables, qui ne sont pas ce qu'ils doivent être parce qu'ils ne l'ont pas voulu, tandis qu'ils auraient pu vouloir le contraire. Le pharisien est parfaitement dans son droit. Eh quoi ? tous les indéterministes sont-ils donc orgueilleux ? Non, sans doute. Mais cela est dû, malgré la théorie, aux meilleures inspirations de leur nature.

Un autre effet inévitable de l'indéterminisme, c'est l'*absence de charité.* Qui est-ce qui pourra être touché du sort d'un frère qui ne veut ce qu'il veut que parce qu'il le veut ? Qui est-ce qui pourra sympathiser avec un homme dont la conduite est déréglée, non parce qu'il est faible, mais parce qu'il l'a voulu ? Qui est-ce qui pourra s'empêcher de le haïr ? Il y a plus. Pour s'intéresser au bien-être moral de son semblable, il faut croire à la possibilité de pouvoir contribuer à sa conversion. L'indéterministe peut-il y croire, lui, qui déclare la volonté indéterminable ? Rien ne peut la plier, ni motif, ni exemples. Le triomphe de la vérité ne dépend que de la volonté qui la reconnaît ou ne la reconnait pas à son gré. A ce point de vue, travailler à la conversion de ses frères, est une œuvre oiseuse. Tout ce

qu'on peut faire, c'est de fournir au pécheur l'*occasion* de se convertir ; mais le convertir on ne le peut pas, puisqu'on a affaire à une volonté indéterminable en présence des conseils, des motifs, des exhortations qu'on lui offre.

On en peut dire autant de la *constance* qui veut habituellement le bien. Comment peut-elle être le partage de celui dont la volonté n'est déterminée par rien, pas même par le caractère de l'individu ? Dans l'hypothèse du libre arbitre, l'inconstance dans le bien n'est pas un défaut, au contraire, elle est naturelle. La mobilité est inhérente à tout ce qui est dû au hasard. Est-il vraisemblable que le dé tombe vingt fois de suite sur le même chiffre ?

On reproche au déterminisme de nourrir une funeste *sécurité*. Cette objection peut s'adresser à un prédestinatianisme qui enseigne que l'homme est passif et qui absorbe l'activité humaine dans l'activité divine. Elle ne regarde pas le déterminisme moral. Ici la conscience morale est éveillée, puisque le déterministe éthique, en vertu de sa nature morale, peut tout aussi peu rester indifférent en présence du bien, qu'un déterministe affamé peut l'être en présence de la nourriture qui lui est offerte. Disons plutôt que c'est l'indéterminisme qui conduit à la sécurité. N'a-t-on pas, en vertu du libre arbitre, la conversion à chaque moment entre ses mains ? Aujourd'hui autant que dans une année ? Supposez un homme qui peut toujours se procurer de l'argent ; y aurait-il pour lui des motifs d'économie ou de soucis à l'égard de ses finances ? La seule considération qui puisse engager l'indéterministe à ne pas renvoyer sa conversion, consiste (si c'est là sa croyance religieuse) dans la crainte d'être surpris par la mort et de ne plus avoir l'occasion de se convertir. Le déterministe, au contraire, qui est convaincu que sa volonté dépend de son état moral, a grande raison de s'alarmer : le péché n'empire-t-il pas chaque jour son état moral ? Sa conversion ne devient-elle pas chaque jour plus difficile ? La banqueroute morale n'est-elle pas possible ?

Mais il faut insister surtout sur *l'intolérance*. De quel côté sera-t-elle ? En jugeant ses semblables l'indéterministe ne

se met pas à leur point de vue. Il n'admet pas que tel pense autrement que lui en vertu d'une nécessité intérieure ; en conséquence il ne cherche pas à le comprendre ; il ne voit dans la différence d'opinion qu'un acte arbitraire de la volonté qui s'obstine à ne pas entrer dans la même voie par la simple raison qu'elle ne le veut pas. Ici l'intolérance est inévitable. Le déterministe, au contraire, cherche à saisir chaque conviction dans ses causes ; ce qui lui permet, tout en la rejetant, de rester tolérant et de ne recourir à d'autres armes qu'à celle de la persuasion, en abandonnant tout, du reste, au temps et à l'ascendant de la vérité.

L'église romaine, partisan du libre arbitre, voit dans quiconque s'écarte d'elle un réfractaire qui ne s'attache pas à elle, parce qu'il ne *veut* pas croire. Si Calvin avait compris qu'il y avait pour Servet des raisons en vertu desquelles il ne *pouvait* pas embrasser la doctrine de l'église sur la Trinité ; s'il était resté fidèle à son principe religieux que la foi ne dépend pas du libre arbitre, mais qu'elle est un don de Dieu, il aurait tâché de convaincre Servet ; il n'aurait pas consenti à sa mort et n'aurait pas qualifié ceux qui pensaient autrement que lui de chiens et d'insensés. L'intolérance envers les personnes résulte du fait qu'on ne les comprend pas et on ne les comprend pas parce qu'on part de l'idée d'une volonté indéterminée, suspendue en l'air comme un effet sans cause. Je ne comprends pas que cet homme pense et agisse ainsi ! C'est ainsi qu'on parle et on se fâche. Si l'on comprenait pourquoi il pense et agit ainsi, on pourrait tout en rejetant cette pensée et cette conduite, tâcher de les corriger, mais on ne s'en fâcherait pas. Lorsque Spinosa, selon Auerbach[1], traîné devant le tribunal de la synagogue et accablé des malédictions des rabbins, fut sommé d'abjurer ses opinions : Je ne puis pas autrement, dit-il, ni vous non plus ; c'est pourquoi je ne vous maudis pas ! Voilà la vraie tolérance, digne de celle du Crucifié qui pria pour ses bourreaux au lieu de les maudire.

Disons, enfin, que la théorie du libre arbitre anéantit la *morale elle-même* dans son objectivité.

[1] Spinosa. *Ein Denkerleben*, pag. 367.

La morale est la science du bien moral et des obligations qui en dérivent pour l'homme. Elle suppose l'existence objective et invariable d'un ordre moral, comme les sciences naturelles supposent celle des lois éternelles de la nature. En conséquence, si chaque action dépend du libre arbitre, si la volonté est un commencement qui n'a pas de *prius determinans,* il en résulte qu'il n'y en pas non plus pour la volonté de Dieu et que Dieu ne veut et ne commande pas le bien parce qu'il est bon et parce que la volonté du bien est nécessairement fondée dans sa sainte et invariable nature, mais uniquement, parce que et tant qu'il le veut. Si Dieu cesse de le vouloir (et cela est, au point de vue indetérministe, aussi possible que le contraire), le bien cesse d'être bien. Le bien et le mal ne reposent plus sur la vérité éternelle et immuable, mais sur le libre arbitre de Dieu qui peut commander aujourd'hui ce qu'il a défendu hier. Voilà la morale des nominalistes scolastiques appliquée par les jésuites. Selon eux, Dieu qui défend le meurtre dans sa loi, a pu ordonner par l'église à un assassin de tuer Guillaume d'Orange. Ici la dispense de tous les commandements moraux est possible et il faut dire avec M. Sécretan [1] : Dieu peut à son gré vouloir ou non vouloir. Sa volonté est supérieure à toutes les lois. Si l'ordre moral préexistait à Dieu, il n'y aurait plus de Dieu libre. Dieu ne trouve en lui-même aucun motif d'action. La logique elle-même (ajoutons : la morale) est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. Avec de pareils principes, il est évident que c'en est fait d'un ordre moral objectif, nécessaire, immuable et par conséquent de la morale elle-même.

VAN GOENS.

(*A suivre.*)

[1] *Philosophie de la liberté,* II, 6, 14, 17, 74.

LA THÉOLOGIE

DES

RÉUNIONS DE L'ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE

A NEW-YORK, EN 1873[1]

I

La richesse, la variété de certains rapports dans les réunions de l'Alliance à New-York a rendu les lacunes de quelques autres plus sensibles et plus regrettables. Chose étrange! le sujet qui a été le plus en souffrance, c'est la question de la liberté religieuse. Il n'y a rien en cela toutefois qui ne soit parfaitement dans la nature des choses. Lorsqu'on jouit à souhait de tous les avantages que confère la fortune, on ne soupçonne pas que de petits bourgeois aient souvent beaucoup de peine à se procurer le plus strict nécessaire. Ensuite, derrière chaque homme religieux anglais, vous êtes presque sûr de découvrir un israélite; c'est décidément dans le terrain théocratique que l'évangélisme britannique plonge ses racines d'une façon ou d'une autre. Ainsi, dans un rapport sur l'*église et la nation,* un pasteur de Londres, M. W.-H. Fremantle, a cru le moment très opportun pour faire briller à nos yeux les magnifiques perspectives de l'avenir, alors que le monde entier étant converti, chaque nation sera devenue tout simplement une branche de l'église chrétienne. On veut bien nous concéder que la réalisation de cet idéal n'est pas précisément à la porte; nous marcherions toutefois à sa rencontre d'un pied assez allègre. Il est bien vrai que dans plus d'un pays on se révolte non pas seulement contre la théologie du passé, mais contre toute

[1] Voy. la livraison du mois d'avril 1875.

théologie en général. En revanche, « ce n'est que fort rarement qu'on rencontre le scepticisme moral. Bien des gens qui ne peuvent accepter les doctrines chrétiennes n'en règlent pas moins leur vie par un principe fondamental du christianisme, *le renoncement à soi-même.* » Ce brave pasteur de Londres avait-il donc besoin de regarder en dehors de son île pour nous faire grâce de pareille idylle ? Un signe qui permettrait également d'entrevoir l'aurore des jours millénaires ce serait l'affaiblissement de l'esprit sectaire, se disposant à laisser le terrain libre pour la formation d'une seule église chrétienne. Tout cela n'empêche pas M. Fremantle de mettre ci et là la main sur tel fait vrai, dût-il aller à l'encontre de sa thèse. «On tend toujours plus, dit-il, à voir dans le christianisme non pas un système, un ensemble d'opinions, mais une vie. Ce n'est pas à dire que le dogme doive être abandonné et qu'il importe peu de savoir ce qu'un homme pense sur Dieu et sur Christ, sur le péché et sur le salut ; seulement toutes ces doctrines sur ce point-là doivent *être mises en rapport* avec le principe central de la vie et de l'amour. L'assertion la plus importante sur Dieu n'est pas celle qui concerne son mode d'existence, mais celle qui porte sur son essence qui est amour. L'assertion fondamentale sur Christ comme fils de Dieu n'est pas celle qui porte sur ses relations métaphysiques, mais celle qui déclare qu'il est l'image fidèle, l'exposant de l'amour divin. Le péché n'est plus alors considéré abstraitement comme un crime, mais comme égoïsme, le salut ne consiste plus *à échapper à la condamnation,* mais à vivre d'une vie d'amour. »

De ces prémisses l'auteur conclut que la religion devra occuper une place toujours plus grande dans les cérémonies publiques. Disciple de Rothe sur ce point, il rêve d'une fusion de l'état et de l'église dans une nation se gouvernant démocratiquement. Que parle-t-on d'alliance entre l'église et l'état ? ce rêve de la spéculation ne suppose-t-il pas deux choses indépendantes et distinctes ? c'est bel et bien absorption qu'il faut dire, fusion pleine et entière. Ne nous parlez pas des sectes. « Ce qui assure la liberté de tout le monde, c'est une église gouvernementale démocratiquement organisée. Rien sur la terre n'est une image plus fidèle de cette Jérusalem qui est la

mère de nous tous. » C'est à faire pâmer d'aise les évêques séculiers de Genève et de Neuchâtel. Ils n'ont pas eu à se mettre en grands frais pour se voir dignement représentés aux réunions de New-York. Ne vous récriez pas, car M. Fremantle va vous prouver que l'autorité de droit divin du gouvernement est plus expressément enseignée dans la Bible que celle du pasteur. Dans un pays chrétien la vraie discipline ecclésiastique c'est celle qui est exercée par le magistrat. Pourquoi appellerait-on églises exclusivement les réunions pour le culte public? Les magistrats réunis en cours de justice ne forment-ils pas tout aussi bien une église ? Conclusion : bien loin de se prononcer contre les églises d'état, la conférence de New-York doit employer toute son influence à les faire réformer dans la bonne direction qui est celle que le rapporteur vient d'indiquer. Nous ferons grâce à nos lecteurs des réformes proposées pour l'église anglicane, elles reposent sur la base du suffrage universel de tous les Anglais sans garantie religieuse. On sait assez comme la recette agit sur le continent. Et voilà en l'an de grâce 1873 ce qu'il peut entrer d'idées confuses dans la tête de ces évangéliques anglais qui passent trop facilement pour être le sel de la terre! Décidément le zèle et les meilleures intentions ne sauraient suffire; la connaissance des choses dont on prétend parler n'est jamais hors de saison. Il faudrait bien qu'on finît par ranger le bon sens parmi les vertus chrétiennes; alors peut-être les chrétiens s'efforceraient d'en avoir.

Nous n'avons pas encore vu le plus beau de l'affaire. A quoi servirait une église d'état sans la base indispensable, l'état chrétien ? En conséquence il a été demandé que la loi de Moïse, le Décalogue, fût reconnue comme le code des états chrétiens. Il est à peine nécessaire d'ajouter que cette thèse a été encore mise en avant par un sujet de la reine Victoria. Un Anglais bien authentique, c'est là son fort et son faible, ne doute de rien. Il serait très possible que plus d'un brave anglican eût hardiment bravé les tempêtes de l'Atlantique dans le ferme espoir qu'il pourrait donner un bon coup d'épaule pour contribuer à rétablir la théocratie dans les Etats-Unis.

Et, coïncidence des plus heureuses, il existe en Amérique même, depuis quelques années, un parti de revenants qui agit

dans la même direction. S'apercevant un peu tard que la constitution américaine ne reconnaît pas la vérité du christianisme, ce parti s'agite pour obtenir du congrès un amendement à la constitution qui proclamerait les Etats-Unis une nation chrétienne. Jusqu'à présent ce mouvement n'a pas été pris au sérieux ; rien n'indique qu'il doive l'être à l'avenir. Usant cependant de tolérance, le bureau de l'Alliance n'a pas voulu refuser aux représentants de cette tendance le privilége, qu'ils n'avaient jamais eu, de soutenir leur théorie devant une nombreuse assemblée. Cette séance a donc été du petit nombre de celles dans lesquelles il y a eu discussion après la lecture des rapports. Reproduire tout ce qu'il s'est débité d'excentricités quant à l'obligation pour l'état de légiférer sur les sujets de morale, serait vraiment fastidieux. Disons seulement qu'on a été jusqu'à demander que l'état punît le blasphème. C'était à se croire dans un tout autre monde, dans les salons de M. de Maistre, en pleine chambre introuvable sous la Restauration, alors qu'on discutait la loi du sacrilége. Les novateurs ont eu un incontestable succès de fou rire. Cette séance a été de toutes la plus gaie.

Un homme grave, ancien président du collége de Yale, à New-Haven, et président des séances publiques de l'Alliance, le Rév. docteur Woolsey, dans un travail sur *les rapports de la constitution et du gouvernement des Etats-Unis avec la religion*, avait déjà fait bonne justice de ces innocentes excentricités. La constitution générale (fédérale) des Etats-Unis ignore entièrement la religion. Le congrès ne peut ni l'interdire, ni l'établir. Toute loi qui porterait sur des questions religieuses serait de fait inconstitutionnelle.

Quoique la constitution ignore la religion, le gouvernement ne peut s'empêcher d'entrer en contact avec elle sur quelques points. Il y a des chapelains pour l'armée de terre et pour la marine, dans les écoles militaires et au congrès. Le dimanche est un jour férié pour la législature et pour les divers services publics, bien qu'il puisse en être autrement dans des cas de nécessité. Les tribunaux connaissent des litiges à propos d'objets religieux ou de bienfaisance. Le pouvoir judiciaire doit intervenir ici non parce que ces contrats sont religieux, mais

simplement parce que ce sont des contrats comme tous les autres. C'est en vertu de ce principe qu'un tribunal peut contraindre la société civile qui administre les biens d'une église à remplir les obligations financières contractées envers le pasteur et envers toute autre personne. Enfin, par une loi de 1862, la confédération interdit aux sociétés de main-morte, religieuses ou non, dans les territoires non encore organisés en états, le droit de posséder au delà de 50 000 dollars en immeubles. « Ainsi, conclut le rapporteur, la constitution des Etats-Unis n'a absolument rien à démêler avec la religion. Le peuple pourrait être mahométan sous la même constitution, que de tels écarts du principe général qui consiste à ignorer absolument toute foi religieuse particulière seraient également possibles. »

La constitution fédérale n'a toutefois porté aucune atteinte aux droits des états particuliers qui, s'ils le trouvent bon, peuvent légiférer en matières religieuses. Le Mexique, avec une église officielle et un clergé privilégié, pourrait demander son admission dans l'Union sans que le congrès eût le droit de la refuser de ce chef. La confédération n'aurait à intervenir qu'en cas de conflit entre états par suite de l'application des lois religieuses. Les Etats américains qui tous, — sauf celui de Rhode-Island où la liberté religieuse la plus absolue fut dès le début admise en théorie et en pratique, — débutèrent par la théocratie et l'intolérance, ont aboli les églises officielles. Pour retourner aux vieux errements il faudrait une révolution sociale et politique. « Le sentiment général du pays, dit M. Woolsey, depuis deux générations, est que la vraie notion du gouvernement parmi nous implique l'entière et absolue séparation de l'église et de l'état : la complète liberté, l'égalité parfaite de toutes les communions chrétiennes, qui plus est de tous les religionistes, que leurs vues soient ou non en accord avec la Bible ; la liberté de quiconque veut propager une doctrine quelle qu'elle soit ; et l'inconvenance, l'injustice qu'il y aurait à empêcher quelqu'un de publier ses opinions sur des sujets de religion, de morale, de politique, aussi longtemps qu'en le faisant on ne porte pas atteinte à des droits privés. Bien des gens se demandent si nous sommes assez religieux, assez mo-

raux, assez solides, pour supporter notre prospérité et notre liberté. Mais il est probable que, du moins parmi les protestants, il ne se trouverait pas un seul individu s'imaginant qu'il pût être question de nous sauver en renonçant à ces convictions, particulièrement à celles qui concernent la liberté et l'égalité religieuses. » Ce n'est pas sans peine et sans de grandes appréhensions que les Américains, poursuit le rapporteur, en sont venus là, mais les plus craintifs n'ont pas tardé à confesser que la religion avait beaucoup gagné au nouveau régime. « La rivalité entre les sectes, le développement de l'esprit sectaire, le prosélytisme, les empiétements dans le champ d'autrui, la faiblesse des églises nouvelles dans des pays à peine colonisés, par suite du trop grand nombre de sectes, la raideur et l'étroitesse résultant de la rivalité religieuse, voilà des inconvénients certes bien grands du système, mais ils ne peuvent être comparés à l'impuissance, à la mort qui menacent les églises d'état exclusives. » Dans les états particuliers aussi, les cours de justice tiennent la main à l'exécution des contrats civils faits à l'occasion de matières religieuses.

Ce mode de vivre, en vertu duquel la liberté absolue est considérée comme le plus salutaire des régimes pour l'église et pour l'état, fait-il de l'Amérique un pays non chrétien ? Le pays n'est pas plus irréligieux, répond le rapporteur, qu'une académie des sciences sans confession de foi, ou qu'une maison de commerce qui ne fait pas réciter tous les matins des prières dans ses bureaux.

« Le pays, dit M. Woolsey, peut être appelé chrétien dans ce sens que la grande majorité du peuple croit en Jésus-Christ et en l'Evangile, que l'influence du christianisme est universelle, que notre civilisation, notre culture intellectuelle reposent sur ce fondement et que, dans l'opinion de presque tous les chrétiens, les institutions sont réglées de façon à permettre d'espérer que nous pourrons propager notre foi et notre morale et les transmettre à la postérité.... Mais il n'en demeure pas moins certain que sous aucun rapport on ne peut dire que le christianisme soit la loi du pays.... *Tous les Américains deviendraient mahométans ou mormons, qu'il n'y aurait rien à chan-*

ger aux lois du pays, excepté pour ce qui concerne le mariage et la division des propriétés. »

On imaginerait difficilement un contraste plus frappant que celui qui règne entre la grande république et la France, jadis le plus beau royaume du monde après celui du ciel. Qu'il s'agisse de leurs institutions, de leur esprit, de leurs qualités ou de leurs travers, vous pouvez être certain que les deux pays occupent les deux pôles opposés. Il n'en est pas autrement pour ce qui tient à la liberté religieuse. La France se livrant à l'exportation de l'article, sans se demander s'il lui en restera assez pour ses besoins journaliers, irait volontiers rétablir le pouvoir temporel du pape, indispensable à la liberté de je ne sais combien de millions de catholiques. Les Américains plus pratiques, moins généreux, ou peut-être un peu dédaigneux, ne semblent pas dévorés du besoin d'implanter, chez des peuples qui ne leur en paraissent sans doute pas dignes, les institutions dont ils jouissent chez eux. C'est évidemment ce qui résulte de l'étrange attitude prise par l'opinion publique américaine à l'égard du grand conflit qui a éclaté en Allemagne entre l'empire et le catholicisme. Du point de vue américain rien n'aurait été plus aisé que de prévenir l'antagonisme. Bismarck n'aurait eu qu'à dire aux catholiques : autrefois, vous n'étiez pas infaillibles, vous l'êtes devenus depuis peu ; cela vous regarde seuls, mais, nouveaux faits, nouveaux conseils ; nos rapports ne sauraient être les mêmes que par le passé ; vous avez trouvé bon de changer, c'est mon droit, mon devoir même de changer aussi ; voici le nouvel arrangement que je vous propose ; j'espère qu'il vous agréera parfaitement, sans cela nous serons obligés de faire ménage à part ; je reprendrai mes concessions financières, ou autres, en vous laissant en retour votre pleine et entière liberté, sous le régime du droit commun. Voilà, semble-t-il, ce que les Américains auraient dû crier sur les toits, répéter sur tous les tons ; c'était une occasion unique de montrer la supériorité des principes de la grande république en ces matières et d'intervenir ainsi d'une manière aussi fructueuse que légitime dans ce conflit européen. Eh bien, à notre connaissance, pas un seul organe de

l'opinion publique n'a tenu ce langage que l'esprit, les traditions de l'Amérique, à défaut du bon sens, devaient mettre dans la bouche de chacun. C'est aux Etats-Unis que la politique religieuse du puissant chancelier compte ses plus chaleureux admirateurs. A peine trouverez-vous quelques personnes faisant leurs réserves et disant que toutes ces mesures pourraient bien n'aboutir à rien. Mais ces vues-là, on les énonce sous le manteau de la cheminée ; on se garderait bien de braver l'opinion publique en les publiant dans les journaux. L'hiver dernier quand il a été question de témoigner, disait-on, les sympathies de l'Angleterre pour la politique religieuse de Bismarck, on a vu figurer au premier rang, dans ce *meeting* dont le fiasco est connu, un publiciste américain, homme d'esprit et de cœur, qui autrefois, mieux inspiré, avait été des premiers à s'opposer courageusement à l'invasion de l'esclavage.

Malgré tout le prestige que peuvent avoir sur les foules la gloire militaire et le succès, cet engouement, bien loin de s'excuser, ne se comprend même pas. On croit sans doute qu'il s'agit des intérêts du protestantisme, en lutte avec son grand adversaire la curie romaine. Mais que peut-il y avoir de commun entre ce protestantisme américain, protecteur de toutes les libertés, ce protestantisme de l'avenir, et cette théocratie protestante allemande dont M. de Bismarck est à la fois le protégé et le champion [1] ? L'un conduit à l'émancipation des peu-

[1] Rien ne montre mieux, au point de vue pratique et des *pratiquants*, la différence entre le protestantisme allemand et le protestantisme américain que le fait suivant : Berlin n'a que 100 000 habitants de moins que New-York, et cependant la métropole américaine possède 470 lieux de culte, tandis que la capitale de l'empire allemand n'en a que 60. Voilà de quoi éclairer l'enthousiasme américain qui se laisse un peu trop aller à voir dans le nouvel empire un champion du protestantisme. Il est évident qu'à Berlin et à New-York on n'attache pas précisément le même sens aux mêmes mots. — M. le Dr Krummacher a remarqué ce grand contraste entre les deux métropoles; ajoutons que Berlin est peut-être la ville du monde la moins bien pourvue d'églises et de chapelles. Le nombre des candidats pour le service de l'église, de l'école et des missions intérieures, a diminué d'une façon alarmante. Le réveil qu'on espérait n'a pas eu lieu; on compte sur la peur du socialisme pour le provoquer. (Pag. 82.)

ples, des églises et des idées, l'autre fait tout ce qui est en son pouvoir pour nous ramener à l'inquisition et aux guerres de religion. La docte Allemagne impériale, ressuscitant une vieille querelle du moyen âge aux applaudissements de la république américaine, voilà certes un trait qui manquait à la physionomie déjà assez bizarre de notre XIXe siècle ! Que le tout-puissant chancelier, ne doutant de rien dans l'enivrement de son triomphe et en cela aussi marchant sur les traces de Napoléon Ier, s'imagine pouvoir se fabriquer une bonne petite église catholique, bien anodine, réconciliée avec le siècle, et cela après la proclamation de l'infaillibilité et le syllabus, c'est déjà assez difficile à comprendre. Mais que les Américains, oubliant leurs principes, leurs mœurs, toutes leurs tendances, se mettent à applaudir à de pareils projets, s'imaginant qu'il y va de l'honneur du protestantisme, c'est vraiment trop fort. La jeune république, il est vrai, ne célébrera son premier centenaire que dans deux ou trois ans, mais par le temps qui court c'est déjà trop tard pour se livrer à de pareils enfantillages.

Il va sans dire que les assemblées de l'Alliance se sont ressenties de ces bizarres dispositions du public américain à exalter les hauts faits de la théocratie allemande. Déjà avant les réunions, un des secrétaires du comité, voyageant en Europe pour réchauffer le zèle des délégués, avait pris sur lui d'aller faire un bout de cour à Sa Majesté l'empereur d'Allemagne. Votre frère, lui aurait-il dit, a fort bien reçu l'Alliance en son château de Potsdam en 1857, cette société va se réunir à New-York, n'auriez-vous rien à nous faire dire? Le moyen de résister à de pareilles suggestions! L'heureux secrétaire a eu ce qu'il voulait, un message à porter à New-York de la part du très puissant monarque qui n'épargne pas ses vœux et sa sympathie. Naturellement le même secrétaire n'a pas manqué de rendre compte de son entrevue dans la séance consacrée à l'Allemagne. Ce n'est pas tout : l'empereur paraît avoir la mémoire excellente et la main des plus heureuses. Voilà-t-il pas, coïncidence des plus charmantes! qu'il arrive un télégramme de Berlin, au moment même où on lit le rapport sur l'Allemagne! Il va sans dire qu'il émane de Sa Majesté. Aussi le

même secrétaire interrompt-il la lecture du rapport pour annoncer l'événement à l'assemblée. Et celle-ci de s'émouvoir et de s'émerveiller, avide de savoir ce que pouvait contenir le précieux message. Le fameux pli est donc décacheté avec émotion. Mais hélas! Vanité des choses humaines : on s'était trop hâté d'exhalter la prose du télégramme; il venait bien de Berlin, mais il contenait moins que rien, quelques mots inintelligibles. La confusion a été générale, chacun a cru à une mystification. Tout ce que le bureau des télégraphes de New-York, dûment interrogé, a pu faire, c'est de certifier que la dite dépêche venait bien de Prusse et non de quelques mauvais plaisants de New-York, comme on pouvait le croire. Le mystère paraît être resté jusqu'à aujourd'hui enveloppé dans une profonde obscurité; en effet on ne retrouve pas trace dans le rapport écrit de cette dépêche cabalistique dont le chiffre aura probablement été perdu sans retour [1].

Peut-être serez vous curieux de savoir la contenance que faisaient les Français qui avaient quelques raisons de ne pas trouver le monarque allemand tout aussi vénérable qu'on le répétait autour d'eux? Leur patience était mise à une épreuve d'autant plus rude qu'un correspondant américain de Berlin avait exalté cette intervention de l'empereur Guillaume comme un grand événement inaugurant l'alliance du potentat avec les chrétiens réunis en Amérique. Aujourd'hui encore, on peut lire dans le rapport imprimé que ces salutations de l'empereur Guillaume « font honneur à son caractère personnel, qu'elles sont d'un grand poids par suite de sa position officielle comme *le royal patron du protestantisme évangélique sur le continent européen....* » Il va sans dire qu'un si haut personnage ne saurait manquer d'être pieux : aussi le rapporteur sur l'état religieux de l'Allemagne a-t-il découvert des preuves de la dévotion de l'empereur jusque dans les télégrammes qu'il envoyait pendant

[1] Voici cette fameuse dépêche venant de Berlin et datée toutefois de Dresde : *Dresden, the jewel of price is with you.* C'est à ne pas oser hasarder une traduction. Aussi le journal *la Tribune*, moniteur de l'Alliance, ajoute-t-il : « Voilà le message dans son exactitude; il a évidemment mystifié bien du monde. »

la guerre à la reine Augusta. Cette piété de leur prince tient beaucoup à cœur aux Allemands ; ils y reviennent sans cesse comme s'ils avaient le sentiment qu'elle n'est pas précisément facile à prouver. En effet Hengstenberg, qui s'y connaissait, appelait tout simplement le prince impérial, aujourd'hui empereur, franc-maçon et autre chose encore. En 1848 on disait ordinairement de lui à Berlin, dans le monde théologique, que quand il serait roi il ferait la guerre et transformerait les églises en casernes. Si la seconde partie de la prophétie ne s'est pas accomplie, ce serait donc en vue de mieux assurer la réalisation de la première. Le monarque aurait eu son chemin de Damas. Il est seulement dommage que cette route passe d'abord par Sadowa et par Sedan. Cet étrange mélange de la politique et de la religion nous rappelle un mot d'un homme d'esprit qui caractérise fort bien cette théocratie éminemment utilitaire : « Quand on voit les Prussiens prier, chacun doit se garer, car on peut être sûr qu'ils vont faire quelque mauvais coup. » Il serait donc grand temps d'en finir avec ce caractère religieux et de la politique prussienne et du monarque qui la dirige. A force de revenir sur ce sujet favori, les hommes d'église allemands risqueraient de faire suspecter leur propre piété plutôt que d'établir leur thèse.

Il va de soi que l'Alliance évangélique réunie à New-York ne pouvait avoir rien à dire sur la politique de la gracieuse Majesté qui lui envoyait de si aimables salutations. Dès sa formation, l'Alliance évangélique a cru qu'il entrait dans sa mission d'agir en faveur de la liberté religieuse partout où elle serait méconnue. Elle est donc intervenue, par lettre ou par délégation personnelle, en Italie, en Espagne, en Turquie, en Perse, en Russie, en Suisse : elle a plaidé la cause des baptistes en Allemagne et étendu ses sympathies jusqu'aux chrétiens opprimés du sud de l'Afrique. Siégeant dans le Nouveau monde, cette terre classique de la liberté, l'Alliance n'a pas eu le moindre mot de sympathie pour les catholiques de l'Allemagne. Et cependant, tout ultramontains qu'ils sont, en donnant le spectacle salutaire de gens qui savent souffrir pour leurs convictions, erronées tant que vous voudrez, ne font-ils pas plus

d'honneur à la cause du christianisme et de l'humanité que bien des protestants dont on est obligé d'admirer la prestesse avec laquelle ils réussissent à éluder le devoir de mettre leur conduite d'accord avec leur profession? Tel est jusqu'à présent le fruit le plus authentique de l'alliance de l'empereur d'Allemagne avec les chrétiens du monde entier représentés à New-York. Si nous avons bonne mémoire, dès la fondation de l'Alliance évangélique, M. Agénor de Gasparin refusa de s'y associer, prévoyant qu'on pourrait aboutir à quelque chose comme la ligue des princes protestants des guerres de religion. Il est regrettable que sa voix autorisée en ces matières ne soit plus là pour avertir les hommes qui, sans s'en douter, se laissent entraîner sur cette pente glissante.

Une voix cependant a troublé le parfait accord qui paraissait régner aux assemblées de New-York. Il s'est trouvé un homme assez insensible aux charmes de la brillante hospitalité américaine pour ne pas se croire obligé de lui sacrifier les principes américains. Sous ce titre : l'*Alliance évangélique et l'empereur d'Allemagne*, un grand journal américain et un journal français de New-York ont publié une lettre dont nous extrayons ce qui suit. « Sans doute les besoins de l'église exigent que les chrétiens de tous les pays et de toutes les confessions se rapprochent les uns des autres pour une guerre en commun contre l'incrédulité et la superstition de notre époque. Il reste à savoir si ce combat demeurera exclusivement spirituel, ou si en plaçant un monarque à leur tête, les protestants entendent se préparer pour une lutte à main armée. Les Allemands sont seuls compétents pour décider s'il leur convient de renouveler la guerre de Trente ans sur une grande échelle, mais je suis bien certain de ne pas me compromettre en déclarant que parmi les protestants de langue française, on trouverait peu de personnes pour se joindre à une sainte ligue ayant à sa tête l'empereur Guillaume avec son cortége inséparable de canons Krupp et de fusils à aiguille.

» Si nous déplorons les intrigues des ultramontains cherchant à restaurer la monarchie en France pour mettre ce pays à la tête d'une croisade destinée à rétablir le pouvoir temporel

du pape, nous condamnons encore plus fortement toute prétention de l'empire allemand à représenter les intérêts évangéliques.

» Eh quoi! ce monstrueux mariage se serait consommé à New-York, sur cette terre classique de la séparation de l'église et de l'état? Les Etats-Unis auraient tenu sur les fonts baptismaux ce nouveau né, la sainte ligue protestante, ayant Guillaume pour père et l'*Alliance évangélique* pour mère? En quittant nos familles il y a quelques semaines, pour affronter les périls de l'Atlantique, nous nous attendions sans contredit à voir bien des choses nouvelles en Amérique, mais notre attente a été dépassée : jamais nous n'aurions pu supposer que nous allions prêter notre concours à la résurrection d'une théocratie protestante sur une vaste échelle.

» Jusqu'à preuve du contraire, nous nous permettrons de croire que l'*Alliance évangélique* n'est nullement responsable des belles choses qu'on met sur son compte. Le fait qu'un secrétaire de l'*Alliance* s'est chargé de solliciter et de porter les salutations de l'empereur Guillaume ne me paraît pas suffisant pour justifier les commentaires anticipés qu'un correspondant de Berlin *(New-York Observer*, septembre*)* a cru devoir donner de cet événement.

» S'il en était autrement, je protesterais de la manière la plus énergique en mon nom, au nom de mon ami M. de Pressensé et de tous les chrétiens évangéliques des pays de langue française. Je crois connaître assez l'histoire de votre pays et les idées régnantes parmi vous sur ces matières pour être en état de déclarer que votre public partagerait notre opinion. Non, il ne sera pas dit que sur la terre de la libre Amérique on ait pu songer un seul instant à établir une espèce de ligue protestante ayant à sa tête l'empereur Guillaume.

» Jusqu'à présent, l'*Alliance évangélique* s'est bornée à présenter d'humbles représentations aux gouvernements (Russie, etc.) qui ne faisaient pas respecter la liberté religieuse. Il est regrettable qu'à New-York on n'ait pas persévéré dans cette voie excellente. Puisque l'empereur Guillaume croyait devoir envoyer ses salutations à l'*Alliance*, celle-ci avait une bonne oc-

casion de lui rendre politesse pour politesse. Quant à moi, si le règlement des séances l'avait autorisé et s'il avait été permis de discuter le jour où on a communiqué à la réunion de l'*Alliance* les salutations de l'empereur d'Allemagne, j'aurais proposé d'y répondre par la résolution suivante : « Pour la plus grande gloire du protestantisme qui doit toujours représenter la cause de la liberté civile, religieuse et politique, en vue d'éviter les horreurs d'une guerre religieuse qui menace d'ensanglanter l'Europe, dans ce siècle d'incrédulité, Sa Majesté Guillaume le victorieux, roi de Prusse et empereur d'Allemagne, est respectueusement invité à considérer s'il ne conviendrait pas que, dans ses rapports avec les diverses églises, sectes ou partis, son gouvernement voulût bien s'abstenir d'intervenir dans les affaires intérieures des diverses dénominations et se borner à réprimer non la simple manifestation des doctrines politiques, religieuses ou morales, mais exclusivement des actes contraires au droit commun et cela conformément aux principes de cette liberté religieuse qui, malgré les différences dogmatiques et ecclésiastiques, assure dans la république des Etats-Unis la paix confessionnelle et la tranquillité publique...»

Cette communication ne paraît pas avoir été du goût de tout le monde. En vrai démocrate s'inclinant devant la toute puissance de l'opinion, tel Américain l'a déclarée inopportune ; le courant général en faveur de l'*Alliance* était à son sens trop irrésistible pour qu'il pût s'élever aucune voix discordante. Bien que l'auteur eût déclaré ne pas parler en leur nom, les délégués de langue française ont, paraît-il, cru devoir protester [1] contre cette manifestation tout à fait isolée, et cela

[1] Nous lisons en effet dans l'*Indépendant* de New-York du 13 nov. 1873 : « Je crois nécessaire de déclarer que les délégués à l'Alliance, français et suisses m'ont exprimé leurs sincères regrets au sujet de cette protestation et m'ont hautement déclaré qu'ils la désavouaient complétement. » Le secrétaire ne dit pas expressément que *tous* les délégués français et suisses ont protesté auprès de lui, ce qui nous paraît en effet peu probable. Il n'est pas non plus exact, comme on peut le voir par ce qui suit, qu'il n'y ait eu que cette note discordante provoquée par cet étrange manque de tact d'un républicain de naissance trop absorbé par ses devoirs envers l'empereur vainqueur pour songer à ménager les vaincus.

auprès du secrétaire même qui, par son intervention déplacée, avait nécessité cette note discordante au sein d'une fête chrétienne dans laquelle on aurait dû se garder avec le plus grand soin de rouvrir des plaies encore saignantes. On marche de surprise en surprise dans cet épisode. N'a-t-on pas prétendu que l'auteur de tous ces froissements était particulièrement bien qualifié pour aller chercher une tête couronnée comme trouble fête, par la circonstance que, républicain de naissance, il a fait de la république des Etats-Unis sa seconde patrie!!

Ajoutons que tous les Américains d'origine allemande n'ont pas goûté cette manière de voir. Nous trouvons dans un journal allemand qui se publie à New-York sous le patronage de la grande *Société américaine des Traités,* une énergique protestation contre cette idée malheureuse de faire intervenir l'empereur Guillaume dans les réunions de l'*Alliance.* « N'étant pas initiés aux secrètes pensées des directeurs de l'Alliance, nous ne pouvons comprendre qu'il fût utile pour les réunions de l'Alliance d'aller solliciter le concours d'un prince temporel. Nous l'avouons ouvertement, il nous paraît tout à fait superflu d'être allé demander les sympathies de Sa Majesté l'empereur d'Allemagne..... Avec la meilleure volonté du monde il nous est impossible de comprendre que « l'approbation cordiale et les encouragements de l'empereur » pussent être d'une si haute portée et d'une telle importance pour le succès des efforts de l'Alliance en général et pour la réussite des réunions de New-York en particulier. Dans le royaume de Dieu et de Jésus-Christ il n'y a pas de princes. En outre la parole de Dieu nous exhorte à ne pas nous confier aux princes qui ne sont que des hommes et qui ne peuvent être d'aucun secours. L'histoire nous enseigne au contraire que toutes les fois que la cause de Dieu a été remise à la puissance et à la faveur des princes, elle en a spirituellement souffert, en dépit de la prospérité extérieure. Pourquoi l'Alliance attendrait-elle, ne serait-ce qu'au moindre degré, le résultat de ses efforts du concours d'un prince terrestre? Malheur à elle s'il lui arrivait de le faire! Elle montrerait par là qu'elle fait de la

chair son bras. Pour le faire, comme chacun sait, on doit s'être détourné du Seigneur par le cœur! Et ce n'est pourtant pas le cas de l'Alliance. Qu'on nous comprenne bien. Nous ne disons pas que la demande de l'approbation impériale ait été en réalité se confier en la faveur des princes, mais nous disons que la démarche en a presque l'air et qu'elle peut être facilement interprétée de cette manière. La lettre de Gastein favorise même cette interprétation. Celui qui l'a écrite insiste sur « l'approbation cordiale, » des efforts de l'Alliance par l'empereur d'Allemagne, le royal protecteur du protestantisme en Europe, » comme nous ne l'aurions jamais attendu d'un professeur de théologie américain. Pour les vrais Américains il est anti-républicain de se tourner vers les princes, de solliciter leur haute, très haute, et suprême faveur ; quant au chrétien américain il voit une haute inconvenance, une faute, un péché même dans le fait d'aller réclamer les faveur des princes pour avancer l'œuvre de Christ [1]. »

Ainsi parlent les gens qui savent demeurer maîtres d'eux-mêmes au milieu des bruyants éclats d'une fête. Et il ne faut pas croire au moins que ce soit là le langage d'un démocrate allemand que ses convictions politiques ont contraint d'émigrer en Amérique. Celui qui s'exprime ainsi croit savoir « ce qui est dû à l'empereur d'Allemagne aussi bien qu'aucun enfant de la Suisse. »

On voit que les vrais spiritualistes, à quelque pays qu'ils appartiennent, réussissent sans peine à s'entendre. Quant la réconciliation entre les protestants français et les protestants allemands s'effectuera, ce sera grâce à leur intervention. Il ne faut pas l'oublier en effet, l'éloignement actuel est résulté non pas du fait que les Allemands ont été vainqueurs, mais de ce qu'ils ont oublié de triompher en chrétiens.

Il importe de remarquer ici que le pasteur allemand, M. Léopold Witte, chargé de présenter un rapport sur l'*ultramontanisme et les quatre lois prussiennes* [2], ne partage pas précisé-

[1] *L'empereur d'Allemagne et l'Alliance évangélique, Deutscher Volksfreund*, New-York, 4 octobre 1873, n° 40, pag. 316.

[2] La première proclame le droit de l'état à exercer un contrôle suprême

ment l'enthousiasme inconsidéré des Américains pour la politique religieuse de Bismarck. Il déclare expressément qu'après le concile du Vatican, la Prusse aurait dû mettre le marché à la main à la papauté et lui proposer de traiter sur de nouvelles bases. La seule circonstance atténuante qu'il plaide c'est la guerre qui, absorbant toute l'attention, fit oublier les questions religieuses. Ce n'est qu'après la victoire, dit notre auteur, que « Bismarck aurait saisi toute la portée de la nouvelle politique romaine dont antérieurement il n'aurait pas été suffisamment effrayé. » Et M. Witte ajoute l'aveu suivant qui est une condamnation expresse de toute la conduite du gouvernement prussien : « En laissant passer la bonne occasion, le gouvernement prussien s'était presque fermé la voie pour arriver à un règlement convenable des affaires ecclésiastiques. Après avoir tacitement reconnu le nouvel état de choses *pendant deux ans*, il était un peu déplacé de venir déclarer tout à coup : nous avons découvert que l'ancienne église catholique avec laquelle nous avons traité n'existe plus. A tout risque, il fallait répondre aux agressions romaines. Et cette réponse a été donnée par les quatre lois en question. »

Ici on voudrait poser une question des plus indiscrètes. Comment se fait-il qu'il ait fallu deux ans à un homme aussi intelligent que M. Bismarck pour s'apercevoir tout à coup de ce que les prétentions de Rome avaient de dangereux ? Serait-ce peut-être qu'après ses victoires et conquêtes, éprouvant le besoin de donner une assiette nouvelle à la politique de l'Alle-

sur l'éducation du clergé; la seconde maintient le droit de l'état de surveiller la discipline exercée par l'église sur le clergé; la troisième fixe les limites du pouvoir disciplinaire de l'église sur les laïques; la quatrième fixe quelques règles à suivre quand on quitte l'église.... L'observation de ces lois offrant des difficultés dans la pratique, il a fallu depuis édicter des ordonnances nouvelles. A mesure que le conflit s'envenimera, le gouvernement sera obligé d'aller demander de nouvelles armes au parlement, dont les dernières élections ont déjà eu lieu sur la question religieuse. Le gouvernement est fatalement condamné à ne s'arrêter dans cette voie que quand il aura été assez loin pour tourner contre lui, par l'odieux de ces mesures, la majorité du public, d'ailleurs peu sympathique par nature aux ultramontains.

magne, il a trouvé bon de déclarer de son chef fort dangereux ces empiétements de Rome que jusqu'alors il avait tenus pour innocents ?

L'histoire seule, après des révélations qui ne manqueront pas d'avoir lieu, pourra répondre à cette question capitale. Elle seule pourra apprendre à nos petits-fils qui a commencé cette vraie querelle d'Allemand entre Bismarck et Rome [1]. En attendant il faut se borner à prendre acte des précieux aveux du rapporteur de New-York.

Cette fameuse législation n'est donc qu'un pis-aller auquel on s'est laissé acculer pour sortir à tout prix d'une situation fausse dans laquelle on s'était engagé, faute d'avoir profité du bon moment pour la dénouer convenablement. C'est là ce que n'ont cessé de répéter les amis de la liberté religieuse. La lutte entre Rome et la Prusse n'est plus qu'un conflit entre deux despotismes également détestables ; elle doit laisser parfaitement indifférent tout protestant qui fait passer les intérêts de la justice et de la vérité avant ses prédilections et ses sympathies. Disons toute notre pensée ; nous sommes assez bon huguenot pour qu'elle ne risque pas d'être mal comprise : nous sommes fiers pour la cause du christianisme et de l'humanité de la ténacité de ces ultramontains qui se font rançonner et emprisonner pour de simples questions de discipline, tandis que la rougeur nous monte au front quand nous songeons à la conduite de ces protestants qui agissent comme si le moment n'était jamais venu de se relever de leur systématique aplatissement devant les caprices et les injures de l'état, décidé pourrait-on croire, à ne plus laisser aucune vertu chrétienne intacte, sauf l'obéissance servile.

Ajoutons en toute hâte que le rapport de M. Witte qui avait si bien commencé, se perd dans le sophisme. On ne saurait,

[1] N'est-ce pas peut-être parce qu'elles auraient pu jeter quelque jour sur ce point capital que l'on a interdit avec tant de soin la publication des pièces du conflit d'Arnim qui se rapportent à la question religieuse? M. d'Arnim a eu beau avertir Bismarck, ce n'est que tard *après la guerre* que cet homme si perspicace s'est aperçu que les décisions du concile du Vatican pouvaient avoir de fâcheuses conséquences.

dit-il, contester à la Prusse le droit de légitime défense contre Rome. A merveille! pourvu que cette défense soit conforme au respect dû à la liberté, et M. Witte nous a déclaré que le gouvernement prussien s'est mis dans son tort en laissant passer la bonne occasion de porter la lutte sur ce terrain. Il ne faut pas se placer dans une position déplorable, qui ne permet de défendre l'état qu'en empiétant sur les droits de l'église. C'est mal à propos, dit encore M. Witte, que les ultramontains déclarent qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes; en réalité il n'y a pas Dieu d'un côté et l'homme de l'autre, mais le pape qui se dit infaillible, prétend gouverner la conscience de l'humanité, et le gouvernement prussien qui a pour devoir sacré de sauvegarder la liberté de ses sujets. Le malheur est que les sujets prussiens catholiques tiennent le pape pour l'organe infaillible de la volonté de Dieu; et le gouvernement prussien sort de sa mission et persécute, quand sous prétexte de sauvegarder la liberté de ses sujets il prétend leur interdire la liberté d'abdiquer entre les mains du pape. Le sophisme est encore plus manifeste lorsque M. Witte demande : Si le pape voulait organiser une saint-Barthélemy le gouvernement devrait-il rester indifférent? le gouvernement américain lui-même resterait-il les bras croisés en pareille occurence? Nul n'a jamais demandé à l'état d'abdiquer quand l'église prétend troubler la paix publique et sortir du droit commun. Mais il ne faut pas que l'état de son côté, sous prétexte de se protéger lui-même, intervienne sur le terrain ecclésiastique et persécute. Encore une fois mieux vaut un bon divorce qu'un pareil mauvais ménage. Or pas plus d'un côté que de l'autre on ne veut de cette solution. De part et d'autre, en mettant en avant les intérêts de la liberté, on se borne à combattre pour l'empire. Voilà pourquoi la querelle menace de se prolonger longtemps encore, sans qu'on puisse en entrevoir l'issue. Tout ce que les amis de la liberté peuvent désirer, c'est qu'à la faveur des complications européennes il ne sorte pas de ce conflit une affreuse guerre religieuse qui serait la dernière honte de notre siècle sans foi.

Nous voulons bien croire qu'il existe en Allemagne des

esprits élevés faits pour comprendre la liberté religieuse, ut est captus germanorum, mais jusqu'à présent il ne nous a pas été donné d'en rencontrer. On peut être certain que dès qu'un Allemand aborde ces matières-là il tombe dans les plus monstrueuses hérésies. M. Witte par exemple trouve tout naturel que le gouvernement prussien protége ses sujets contre les mesures disciplinaires que Rome prend contre ses propres sectateurs. C'est exactement comme ces Français voltairiens qui sans pratiquer le catholicisme n'en jettent pas moins des cris d'aigle en appelant à leur secours le bras séculier, chaque fois qu'un curé refuse la sépulture ecclésiastique à un défunt qui n'a pas voulu se confesser. Que l'état protége la vie de tous ses sujets indistinctivement, de sorte que les peines spirituelles ne puissent entraîner la mort; que l'état se refuse à reconnaître les vœux perpétuels de façon à ce que l'église ne puisse retenir dans un couvent une personne qui veut en sortir, à la bonne heure ! en tout cela l'état ne sort pas de sa compétence. Mais de quel droit irait-il protéger ses sujets contre le déshonneur résultant d'une excommunication purement ecclésiastique ? C'est aux sujets à se protéger eux-mêmes en déclarant qu'ils rompent avec l'église et ne font nul cas de sa discipline. N'est-il pas monstrueux que de prétendus fidèles invitent l'état à intervenir entre eux et leur église ! ! M. Witte ne tient nul compte de ces distinctions. Il veut que le gouvernement prussien, transformé en moraliste et en théologien, apprécie l'enseignement qui est donné dans les séminaires catholiques et frappe les doctrines inspirant la haine du protestantisme. On le voit, c'est l'inquisition pure et simple. De plus, ce programme ne comprend rien moins que l'extermination du catholicisme, car, pour si modérées qu'elles soient, les doctrines de cette église ne cesseront d'inspirer la haine du protestantisme. On ne sait plus où on s'arrêtera dès que infidèle aux idées de l'état moderne, le gouvernement ne se contentant pas de frapper l'acte repréhensible, prétend descendre dans le fond des consciences pour apprécier les doctrines mauvaises qui peuvent engendrer le fait délictueux.

Malgré tout cela M. Witte est obligé de faire des réserves.

« Déterminer, comme le font les lois prussiennes, le degré de connaissance que les ecclésiastiques romains doivent acquérir en fait de science, de littérature, de philosophie, c'est dépasser la compétence de l'état. » Il déclare même que l'état devrait se rappeler que le pouvoir spirituel ne saurait être vaincu par des moyens extérieurs. Voilà qui est parler d'or ! Il est fâcheux que les savants allemands n'aient pas songé plus tôt à rappeler cette vérité si simple à leur gouvernement. Peut-être auraient-ils réussi à détourner la Prusse d'entrer dans une voie sans issue. En y persévérant on ne peut manquer de rendre intéressants des hommes qui le sont fort peu par eux-mêmes.

II

Si les rapports de l'Alliance ont été parfois plus que faibles, étrangement rétrogrades pour tout ce qui tient à la liberté religieuse, en revanche il en est d'autres qui ont fait une pointe significative sur un terrain brûlant qu'on s'interdit volontiers dans le monde religieux. Le fait est d'autant plus significatif que l'Amérique est loin d'être le pays qui souffre le plus du mal auquel il s'agit de porter remède. Les vastes solitudes du nouveau monde offrent un travail rémunératif à quiconque est doué d'énergie et de santé ; les salaires sont dans ce pays sensiblement plus élevés qu'ailleurs ; l'extrême liberté dont on y jouit permet à chaque mécontent de se livrer à de nouveaux essais sur l'organisation du travail. Grâce à ces circonstances et à d'autres encore, la question sociale est loin d'en être arrivée à cet état aigu et menaçant qu'on lui connaît dans nos vieilles sociétés européennes. Un premier capital n'est pas là-bas aussi indispensable qu'en Europe pour se mettre en route sur le chemin qui conduit à la fortune ; et puis on a vu aboutir très-haut tant de gens qui en partant n'avaient pas le moindre sou vaillant, qu'on songe moins à exalter ou à maudire le capital en le plaçant dans un antagonisme insensé avec le travail.

Mais la question morale ne s'en pose pas moins ; elle se présente même dans des circonstances heureuses qui peuvent en faciliter la solution. Si nous vivions dans une époque

d'héroïsme chrétien on verrait briller les croyants à la tête de ceux qui travaillent à résoudre ce difficile problème. Mais malheureusement sur ce point-là comme sur bien d'autres. l'église a perdu le gouvernement des esprits ; elle s'est laissé devancer. Les non-croyants se sont tellement emparés de la question que les prétendus fidèles craindraient de ternir leur réputation d'orthodoxie en y touchant du bout du doigt. Et cependant que font la plupart de ces socialistes si mal famés? Ils travaillant à la solution d'un problème que le christianisme a lui-même posé en abolissant le servage et l'esclavage. On a beau désavouer hautement les socialistes et leurs détestables méthodes, il est impossible d'être assez étranger à l'esprit de celui qui aimait particulièrement les pauvres et les petits pour ne pas entendre de temps à autre une voix importune balbutier confusément dans les dernières profondeurs de la conscience : Ces gens là pourraient bien travailler fort mal à une tâche qui te serait dévolue à toi-même, si au lieu de te croiser les bras et de jouir en paix, tu étais plus jaloux de marcher sur les traces de ce Jésus éminemment sympathique aux malheureux que tu proclames ton maître. — Il faudra bien que les chrétiens finissent par le reconnaître un jour. S'ils ont le droit et le devoir de répudier les remèdes, souvent pires que le mal, qu'on veut appliquer à la question sociale, ils sont tenus d'avouer la plupart des aspirations de ceux qui s'en occupent. Le chrétien, sous peine de renier la mission de l'Evangile appelé à être le sel de la terre, ne saurait demeurer indifférent à tout ce qui se rapporte à une plus équitable distribution des fruits du travail, ou à la diminution des misères humaines. Quand on aura compris cela, on sentira qu'en présence des problèmes qui se posent il n'est pas permis de se renfermer dans une neutralité hostile. Les générations futures béniront comme saint tel hérétique qui, dévoré d'une noble passion pour l'infortune, se consacre à relever dans les bas fonds de la société les déshérités du monde, tandis qu'elles auront dès longtemps oublié ceux qui trouvent moyen de faire leurs affaires en conspirant avec les puissants pour maintenir ce qui est, quand ils ne travaillent pas, sous prétexte de piété

chrétienne de haut goût, à creuser l'abîme déjà trop profond qui sépare Lazare du mauvais riche, parfois le pauvre péager du pharisien.

En abordant la question par ce bout-là, les conférences de New-York ont donné un exemple qui ne devrait pas passer inaperçu. Il faut bien le dire, c'est en bonne partie parmi les riches et les puissants que les réunions de l'Alliance ont trouvé de la sympathie. Aussi le professeur Taylor-Lewis, calviniste d'ailleurs des plus foncés, est-il tout à fait le bienvenu quand il rappelle en ces termes que les petits ne doivent pas être perdus de vue. « Si nous estimons être en communion avec le corps sacré de Jésus-Christ, dit-il, nous sentirons que le plus humble, le plus ignorant, le moins cultivé, le chrétien qui occupe le degré le plus inférieur de l'échelle sociale, nous touche de plus près, doit être plus estimé, plus aimé, — et cela non au point de vue de l'esthétique, de la condescendance ou de la sentimentalité, — mais réellement, cordialement, pratiquement, que l'homme le plus cultivé, le plus instruit, le plus haut placé dans la société, qui n'appartient pas à la famille de Jésus-Christ. » Recueillons encore la parole précieuse d'un vieux pasteur épiscopal, je crois, qui a blanchi dans les œuvres de bienfaisance. Elle est à l'adresse de ces disciples raffinés du charpentier, qui croiraient déroger s'ils frayaient avec d'autres qu'avec des grands seigneurs, des dignitaires ecclésiastiques ou des banquiers. « Les hommes comprennent la fraternité. Ils la désirent, ils l'inventeront sous les formes qui leur conviennent, loges de francs-maçons, clubs, etc. Qu'ils puissent contempler la fraternité dans l'église, oui, même le socialisme et le communisme. Que l'église fasse connaître toutes ces choses sous leur vraie forme, en prenant avec toutes ses forces la direction de tous les mouvements en faveur de la bienfaisance, la direction de toutes les œuvres philanthropiques. Qu'elle s'intéresse à ceux qui sont écrasés, opprimés; qu'en les relevant elle fasse briller en eux l'humanité rachetée; qu'elle soit la première à défendre les justes droits de l'homme; qu'elle ne se mette pas au service des riches et des puissants pour exécuter docilement leurs caprices et proclamer que

l'homme riche et le Lazare de la parabole représentent l'état normal de la société; que, dans notre vie conventionnelle, il doit nécessairement y avoir un abîme impossible à franchir entre le riche et le pauvre; qu'elle ne laisse pas à l'état le soin de relever les classes inférieures, comme si cela ne concernait que lui seul; qu'elle montre que les intérêts de l'humanité sont les siens; oserai-je le dire? que l'église rende enfin justice à son Christ en faisant contempler en lui le plus grand des philanthropes, le Christ non pas des théologiens et des scribes, mais le Christ de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean; le Christ qui émancipe le nègre et brise les chaînes de la tyrannie, rompt le joug des richesses iniques qui ensevelissent les enfants du pauvre dans les trous et les bourbiers de la terre; qu'on comprenne que Christ est tout cela, aussi bien que le puissant rédempteur de l'esclavage du péché introduisant les siens dans la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Voilà comment l'église doit faire briller le socialisme et le communisme chrétiens. Qu'elle se déclare aussi en faveur de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Que ce congrès chrétien, — car qui a plus de droit pour le faire? — déclare à l'église que telle est bien sa mission; qu'elle soit mise en demeure de justifier sa prétention à être la bienfaitrice de l'humanité. »

Ces déclarations, fort significatives en elles-mêmes, acquièrent encore une plus haute portée en sortant de la bouche d'un pasteur de l'église épiscopale. On sait qu'en Amérique comme ailleurs, c'est là l'église des privilégiés de la fortune auxquels un ritualisme doucereux, éblouissant de lumières et parfumé d'encens, sert à travers force litanies et génuflexions une dévotion d'autant plus acceptable que cette austérité et cette correction de formes plus ou moins catholiques détournent mieux de la vraie spiritualité, dont un symbolisme artificiel serait la forme la plus adéquate, au dire d'habiles avocats. Généralement parlant, on s'arrange de façon à être les plus dévots et les plus mondains de tous ceux qui se réclament du charpentier.

Toutefois les manifestations de ce bon pasteur épiscopal ne sont encore que des vœux, des indications accidentelles. Deux

rapporteurs, deux présidents de collége, position fort importante en Amérique, ont abordé directement le grand problème du jour. Dans une étude sur la *question du travail*, le docteur William-H. Allen, président du collége Girard, à Philadelphie, après avoir signalé les griefs légitimes des ouvriers qui se plaignent en Amérique et encore plus en Europe, a conclu en ces termes : « La coopération et l'arbitrage peuvent prévenir des grèves et mettre un terme à bien des différends entre maîtres et ouvriers ; mais ce ne sont là que des palliatifs qui ne remontent pas à la racine du mal. Les causes de la dépression du travail sont de longue durée ; elles sont à tel point entrelacées dans l'organisme de la société qu'elles ne sauraient être écartées d'une manière soudaine sans entraîner des convulsions et la ruine. Ces causes peuvent et doivent disparaître graduellement et sûrement, au moyen d'une législation sage et conservatrice. Parmi ces causes il faut signaler l'émission exagérée du papier-monnaie, un intérêt exagéré de l'argent, les armées permanentes, les guerres et les dettes nationales. Toutes les dépenses résultant de ces causes sont payées par le travail et par le travail seul. Ce sont les ouvriers qui nourrissent et habillent des millions de soldats et leur fournissent tous les moyens de destruction modernes ; pendant la guerre, les ouvriers remplissent les rangs des bataillons décimés, pendant la paix, ils paient les frais de guerre. Si l'association internationale est réellement ce qu'elle prétend être, une société fraternelle de toutes les nations, qu'elle emploie son influence et sa puissance, si elle en possède, à propager la paix sur la terre et la bonne volonté parmi les hommes. Qu'elle travaille à déraciner les jalousies et les rivalités nationales ; qu'elle s'essaie à diminuer les craintes des faibles et à contenir l'ambition des forts ; qu'elle enseigne aux gouvernants que la raison est un meilleur arbitre que la force, et que les duels internationaux sont aussi impuissants à trancher des questions de droit et de justice que les duels entre particuliers. Cette société accomplira alors une œuvre digne de son nom imposant. Il sera possible alors de licencier les armées permanentes ; les soldats qui consument tout et ne produisent rien, pourront être enrôlés

dans la grande armée de l'industrie ; les dépenses énormes que réclame la guerre pourront être consacrées à nourrir ceux qui ont faim et à habiller ceux qui sont nus ; un lourd fardeau sera enlevé de sur les épaules de millions de travailleurs ; les nations professant le christianisme seront alors quelque peu pénétrées de l'esprit de Christ. »

Le conseil est excellent. Mais M. Allen ne se trompe-t-il pas d'adresse en l'envoyant à l'internationale ? Cette société pourrait répondre qu'elle court au plus pressé : ventre affamé n'est pas plus disposé à faire qu'à entendre de longs discours. La société internationale croit devoir réclamer avant tout, à tort ou à raison, ce qui est équitablement dû aux ouvriers ; à d'autres l'obligation de prêcher les sentiments qui doivent porter les heureux de ce monde à être justes et équitables.

Ajoutons qu'un autre rapporteur s'est admirablement acquitté de la tâche que M. le docteur Allen avait trop perdue de vue. Dans un excellent rapport sur le *bon usage de la richesse,* M. le docteur Anderson, président de l'université de Rochester (Etat de New-York), traite exclusivement le côté religieux du problème. D'après le rapporteur, l'obligation de travailler existe pour tout le monde, indépendamment de l'usage qui peut être fait des fruits du travail. L'homme qui vit sur le travail du public sans ajouter rien pour sa part à la richesse ou au bien-être moral de la communauté n'est qu'un misérable mendiant. S'il est capable de travailler et s'il s'y refuse, il devient aussitôt un criminel et le gouvernement l'oblige à travailler. C'est ajouter le titre de voleur à celui de mendiant. Avec quelques légères modifications, cette même loi peut être appliquée à celui qui vit sur le travail de ses parents ou de ses ancêtres, sans accroître par le sien la richesse ou le bien-être moral de la société. La possession d'une richesse venue par héritage ne saurait dispenser de l'obligation de travailler. La richesse d'un homme lui permet de rendre ses efforts extrêmement productifs ; s'il se soustrait à l'obligation du travail, il est par conséquent plus criminel encore que s'il était pauvre. La production de la richesse matérielle et de la richesse morale sont réciproquement indispensables ; l'une peut de plus se trans-

former en l'autre. A mesure que le niveau moral s'abaisse la capacité productrice de la richesse diminue dans la même proportion. Le crédit, ce nerf du commerce moderne, n'est que de la foi en l'honnêteté et en la capacité de ceux à qui il est accordé. C'est là un fruit bien authentique du christianisme. Le crédit, dans l'acception moderne du terme, était inconnu aux anciens. Le marchand était jadis obligé d'accompagner sa marchandise ou de la colporter. Le commerce, avec les magnifiques dimensions qu'il a prises dans les temps modernes, ne peut exister sans le contrôle des obligations morales dans l'esprit de ceux qui s'y livrent. Il n'y a pas de système d'espionnage ou de police, si bien réglé qu'il soit, qui puisse offrir les garanties désirables. Quand la confiance dans le caractère des gens fait défaut, le commerce est frappé de paralysie.

Aux yeux du chrétien, l'usage de la richesse est un des sujets de première importance. La richesse n'a de valeur pour lui que comme preuve de l'*industrie* et de l'*abnégation* de celui qui la possède, et comme *moyen* d'élever, de sanctifier et de sauver les hommes.

Accumuler des richesses, c'est accroître une puissance qui n'a de valeur aux yeux de Dieu qu'en tant qu'elle sert à de nobles fins. L'expérience universelle montre que lorsqu'un homme accumule des biens hors de proportion avec ses besoins raisonnables ou ceux des siens, cette fortune perd la faculté de procurer le bien-être. Le travail et les soucis pour garder ce qu'on possède sont souvent plus grands que ceux qu'il a fallu pour l'acquérir. C'est ici une loi divine qu'on ne peut avoir une vraie jouissance qu'en s'oubliant soi-même, en usant de sa capacité de faire du bien aux autres. Que l'avarice ne cherche pas à se déguiser derrière le devoir d'amasser pour ses enfants. C'est leur rendre le pire des services que de les dispenser d'arriver à cette vraie noblesse qui ne se conçoit que comme un fruit du travail, de la peine et du dévouement. Dans les pays où, faute de majorat, la fortune tend toujours à se distribuer également, il est de notoriété que les plus laborieux, les plus harassés et les plus fatigués sont les détenteurs de fortunes immenses.

Il va sans dire que le christianisme garantit aussi fortement que possible le droit de propriété et le droit à l'héritage. Mais il contrebalance la sanction morale qu'il donne à ces institutions par les devoirs attachés à la possession de la richesse, devoirs qui ont le pas sur le droit de posséder. Le christianisme garantit au savant et à l'artiste le droit de posséder les fruits de ses pensées, mais en lui imposant l'obligation impérieuse de se servir de ce qu'il possède pour le bien de ses frères. Au-dessus de tout droit personnel ou politique, le christianisme place un devoir correspondant. Plus un homme possède de talents brillants ou de fortune, plus son obligation de faire du bien augmente. Ces droits et ces devoirs peuvent être divisés dans la pensée, mais non de fait; ce sont des parties d'un même système, ils se complètent les uns les autres. Ce rapport est tellement fondamental qu'il est reconnu par l'utilitarisme sous sa forme la moins relevée, comme dans la morale chrétienne la plus sublime. La loi de l'abnégation doit être admise comme la condition universelle de tout développement moral individuel et de toute amélioration, de tout bien-être de la société. La doctrine de l'*altruisme,* mise en avant par Comte et par ses disciples comme une découverte scientifique, n'est qu'un nouveau nom pour l'ancienne loi chrétienne qui a reçu sa plus haute sanction sur la croix de la rédemption. C'est parce qu'on méconnaît la corrélation existant entre les droits et les devoirs par rapport à la propriété qu'on voit surgir les grands et dangereux conflits entre le travail et le capital.

L'économie politique et la morale s'accordent à déclarer que l'état laissant décider la valeur du capital et du travail par la loi de l'offre et de la demande, doit se garder d'intervenir en rien dans les transactions. Mais alors qui se chargera donc de résoudre les questions épineuses entre le travail et le capital? Dans tous les pays chrétiens le capital s'accumule avec une rapidité sans exemple dans le passé. Par suite d'une loi inflexible, les plus habiles et les plus intelligents ne manqueront pas d'avoir le contrôle de ces sommes considérables. Comment empêcher que ces énormes accaparements ne deviennent un danger et un moyen d'oppression? Quoi que puissent faire les

législateurs de l'avenir, la morale seule peut fournir une solution complète et satisfaisante de la difficulté. Le mécontentement très général des classes ouvrières indique qu'elles commencent à pressentir les obligations incombant aux personnes riches. Les ouvriers ne perdent que trop souvent de vue les droits des détenteurs de la propriété. D'autre part, si les classes riches sont très jalouses de leurs droits, elles oublient à un degré effrayant les obligations diverses et importantes attachées à la fortune. De là l'antagonisme entre le riche et le pauvre. Pas plus d'un côté que de l'autre on n'a compris la grande leçon de fraternité donnée par le christianisme : on oublie que pour tout être moral les droits et les devoirs sont dans une étroite corrélation. L'amour de Christ doit devenir l'atmosphère commune dans laquelle se meuvent et le riche et le pauvre. C'est le devoir des chrétiens et spécialement des riches d'étudier ce problème avec le plus grand soin, de peur qu'ils ne deviennent sans le vouloir des agents d'oppression. Les aristocraties et la féodalité du passé ont disparu sans retour, mais on en voit poindre une autre tout aussi puissante et envahissante, la féodalité qui consiste dans l'*association* du capital. Le contrôle en est dans les mains de corporations dont l'unique préoccupation est de défendre, d'accroître la puissance dont elles sont déjà investies. Les corporations n'ont pas d'âme, dit-on généralement. C'est déclarer que la loi leur accorde tous les droits attachés à la richesse et les dispense des devoirs correspondants.

C'est justement ici que se trouve un des grands dangers menaçant la société moderne. On ne peut qu'être effrayé en songeant à ce que les corporations posséderont avant un siècle; si elles continuent à être dispensées des obligations morales inhérentes à la fortune, on peut se faire à peine une idée de la puissance de mal faire dont elles seront revêtues. Ne font-elles pas déjà la hausse et la baisse au gré de leurs intérêts? Le désir ardent de s'enrichir au plus vite ne conduit-il pas à des fraudes financières qui finissent par porter la ruine et la désolation dans l'humble chaumière? Il n'y a qu'un moyen de prévenir ce mal qui ne peut aller qu'en croissant : *le capital, comme*

tout autre puissance, doit être mis sous le contrôle de la loi chrétienne du sacrifice. Il est grand temps que, quand il s'agit d'accumuler des richesses et de les administrer, on tienne compte des règles élémentaires de la moralité chrétienne. Aucun chrétien ne peut se permettre, comme directeur d'une société financière, ce qu'il répugnerait à faire comme individu. Il ne peut accepter sa part des profits acquis par l'oppression des pauvres ou par d'habiles combinaisons en vue de dépouiller le riche. On ne peut violer impunément les lois qui règlent l'accumulation et l'administration de la propriété. Les grandes crises financières, qui se sont propagées comme des pestes depuis la fameuse entreprise de Law jusqu'à celles de nos jours, sont autant d'exemples éclatants de la justice rétributive de Dieu.

« Si notre capacité de donner, dit le président Anderson en faisant allusion aux circonstances particulières de l'Amérique, ne dépasse pas notre faculté d'accumuler, l'ignorance, le mal et la superstition prendront possession de notre beau pays. Nous aurons beau nous vanter de notre liberté de penser et d'agir, nous deviendrons un objet de risée pour toutes les nations. »

Heureux pays où l'on peut donner tous ces avertissements salutaires sans risquer de passer pour un révolutionnaire ou un athée ! On se prend à espérer que dans ce nouveau monde les classes conservatrices ont réellement appris quelque chose. « Ce principe, poursuit M. Anderson, s'applique également à l'Europe. Jusqu'à présent les institutions religieuses ont été contrôlées et soutenues par l'état. Pas n'est besoin d'être prophète pour prédire que tôt ou tard le lien entre l'église et l'état sera rompu. Toutes les forces spirituelles et politiques de la civilisation moderne semblent tendre à ce but. Le temps ne paraît pas très éloigné où les chrétiens d'Europe devront entreprendre l'œuvre de l'évangélisation à l'intérieur comme celle des missions chez les païens.

» Ce nouvel état de choses provoquera, dans un avenir prochain, un déploiement de bienfaisance chrétienne tel que l'ancien monde n'a jamais rien vu de semblable. Les masses

ignorantes et non évangélisées, héritage de la féodalité, s'avancent en colonnes serrées pour réclamer leurs droits politiques, bien qu'elles ignorent les premiers éléments des devoirs politiques. Il faut que ces souverains de l'avenir soient placés sous le contrôle d'un christianisme intelligent, sans quoi leur émancipation sera suivie de terribles catastrophes et pour eux et pour l'ordre social. Ce ne sont pas ici des dangers imaginaires. La France et l'Espagne déchirées et sanglantes sont là pour nous apprendre le peu de valeur de la simple liberté d'action, quand elle n'est pas guidée par l'amour chrétien et contenue par la loi morale. Ce n'est qu'en élevant moralement et intellectuellement les nouveaux dépositaires du pouvoir politique qu'on pourra maintenir cet ordre social qui seul permet de jouir en paix de la fortune.

» Le socialisme, ce spectre qui hante l'esprit des Européens, se comprend fort bien. Il provient du sentiment de leur nouvelle puissance politique chez des hommes qui ne connaissent pas cette faculté de se contenir soi-même résultant de l'éducation de la conscience. Quand ces millions d'hommes démoralisés décideront de faire prévaloir leur terrible puissance, on aura beau faire, ni système raffiné de police, ni armées permanentes ne pourront les tenir en échec. »

Voilà les remèdes moraux que nous proposent les conservateurs de la jeune Amérique. Quant aux hommes de nos classes dirigeantes, ils se contentent de donner un tour de vis de plus à la machine de compression, afin de pouvoir se garer plus à leur aise de l'avénement des nouvelles couches sociales, eux les petits-fils de ceux qui, à la fin du siècle dernier, ont supplanté l'aristocratie. Puis, quand la peur les prend, ils se jettent sur des spécifiques miraculeux : les eaux de Lourdes, les merveilles de la Salette, etc., etc.

M. Renan lui-même, dans les jours mauvais, ne craint pas de recourir à des recettes du même genre, comme le fait a été signalé dans un des rapports lus à New-York. Cet illustre écrivain nous déclarait dernièrement qu'il n'est pas possible que tous les hommes jouissent, que tous soient bien élevés, délicats, vertueux ; il regrette ce bon vieux temps « où le pau-

vre jouissait de la richesse du riche, le moine des joies du mondain, le mondain des prières du moine... C'est à la religion, ajoute-t-il, qu'il appartient d'expliquer ces mystères et d'offrir dans le monde idéal de surabondantes consolations à tous les *sacrifiés* d'ici-bas... Ne dites donc pas au pauvre qu'il est pauvre par sa faute ; ne l'engagez pas à se délivrer de la pauvreté comme d'une honte ; faites-lui aimer la pauvreté ; montrez-lui-en la noblesse, le charme, la beauté, la douceur. Là est le chef-d'œuvre de Jésus. L'exaltation de la pauvreté est son coup de maître [1].

» Au nom de l'Amérique libre et chrétienne, ajoute le rapporteur, nous pouvons repousser une telle manière de voir comme un crime de lèse-humanité et de lèse-christianisme. Grâce à Dieu, dans votre heureux pays où la civilisation protestante est en train de porter tous ses fruits, vous ne rêvez pas la restauration fantastique du moyen âge. Votre idéal de société est en avant et non en arrière ; à vous appartiennent les nobles hardiesses, les sublimes témérités. Il y a place au grand soleil de la liberté américaine et pour le prolétaire d'Europe, et pour le nègre de l'Afrique et bientôt pour le naturel de l'extrême Orient. A tous, vous offrez les mêmes droits et les mêmes chances. Bien loin de leur prêcher ce grand mensonge de l'exaltation de la pauvreté par Jésus-Christ, vous les admettez généreusement à jouir de tous les bienfaits de votre civilisation ; vous leur offrez le moyen de restaurer à tous égards en eux les traits effacés de l'image de Dieu. Tandis que l'incrédulité est inhumaine et fait l'apologie des souffrances sociales, dont elle prend aisément son parti parce qu'elle se sent impuissante à y porter remède, vous montrez victorieusement que le christianisme est éminemment humain, ami de tous les progrès et dispensateur des grâces temporelles et spirituelles, à l'usage de tous les enfants d'Adam. Pour que l'Evangile demeure une puissance sociale et civilisatrice, il faut, en tout premier lieu, qu'il soit une vérité dont l'individu doit vivre.

[1] Préface de la *Vie de Jésus*, édition illustrée. De la monarchie constitutionnelle en France depuis la révolution de février. *Revue des deux Mondes*. 1er novembre 1869.

Il ne peut être ravalé au rang de simple moyen, de frein destiné à assurer le repos et les jouissances des grands et des heureux, en maintenant les petits et les déshérités dans la résignation, dans les souffrances et dans la superstition. De peur d'être troublé dans la jouissance épicurienne des biens de ce monde, indiquer du doigt le ciel et les espérances éternelles à tous les sacrifiés d'ici-bas, en retenant à grand peine sur ses lèvres le sourire du dédain transcendantal, c'est se moquer de Dieu, des hommes et de soi-même. Prétendre recommander l'Evangile par de telles considérations, ce n'est pas seulement se rendre coupable d'une cruelle ironie, c'est justifier les haines de tous les sacrifiés de ce monde. En effet, leur grand grief contre les églises, c'est qu'elles prétendent les faire renoncer à leur part légitime des jouissances de ce monde, en leur promettant des biens spirituels et éternels auxquels ceux qui les y renvoient ne croient plus eux-mêmes. Messieurs, c'est là la lèpre qui nous ronge en Europe : la religion prétend demeurer une force sociale alors qu'elle a cessé d'être pour l'individu une puissance régénératrice ; tout le monde veut une religion officielle pour le peuple ; personne ne veut d'une religion personnelle à son propre usage.

» Félicitez-vous, messieurs, de ce qu'en Amérique vous ne connaissez pas cette hiérarchie sociale qui permet d'être à la fois riche et pauvre, épicurien incrédule et chrétien livré aux pratiques ascétiques, le tout en vertu d'une procuration. Arrière de nous la poésie, l'idéal, la religion tant vantée d'une société qui donnerait aux riches incrédules toutes les jouissances d'ici-bas, en réservant les biens éternels pour les sacrifiés de ce monde. Les conséquences d'un individualisme farouche et irréligieux sont graves sans doute. Mais peuvent-elles être comparées à celles d'une hiérarchie sociale qui recouvrirait les mêmes calculs de l'égoïsme du venin d'une insigne hypocrisie ? Bénissez Dieu de ce que, dans la civilisation américaine, la religion n'est pas un simple instrument de police, mais une puissance honorée et respectée, un pouvoir d'en haut qui a des lois à dicter et au riche et au pauvre. A l'heureux de ce monde égoïste et sans entrailles, qui ne saurait pas

sympathiser avec les malheureux, elle a le droit et le devoir de dire comme à Caïn : *Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre à moi.* Il est interdit au chrétien de prendre son parti des souffrances et des misères de ses frères, pour si inévitables qu'elles puissent paraître, car il a foi en la puissance du Rédempteur venu pour détruire ici-bas les conséquences du péché et pour faire toutes choses nouvelles. »

Telle est la différence entre la civilisation protestante et la civilisation catholique. On imaginerait difficilement un plus saisissant contraste. Le tableau serait-il peut-être trop beau ? Aurait-on exagéré la portée du sentiment de la solidarité chez ces individualistes du nouveau monde ? Ecoutons encore un sectaire américain, — ce n'est qu'un baptiste, — qui en fait d'humanité peut en remontrer à plus d'un grand philosophe.

« Pour conjurer ces dangers de l'avenir, il faut, dit-il, et cela immédiatement, le déploiement d'une activité évangélique plus intelligente, plus aimante que tout ce que l'on a pu voir depuis le siècle apostolique. C'est la gloire de la confédération suisse que, quand un coup de canon part sur une de ses frontières, chaque Suisse est instantanément transformé en soldat. La condition de l'ancien monde et du nouveau est telle qu'il n'est ni homme ni femme qui puisse prétendre au titre de disciple de Christ, s'il n'est prêt à être incorporé, d'une façon ou d'une autre, à cette grande armée des ouvriers de l'Evangile. Tout ce que le chrétien est, tout ce qu'il a, tout ce qu'il peut acquérir, tout cela appartient à Christ et à l'humanité que Christ représente en sa personne. »

Fidèle à son idée fondamentale de l'étroite connexion entre le problème économique et le problème moral, M. Anderson divise cette armée chrétienne en deux ailes : ceux qui travaillent à augmenter la fortune matérielle, ceux qui soignent le bien-être moral de la société moderne. Voici une idée éminemment américaine qui risque de scandaliser ceux qui estiment être d'excellents chrétiens, sous prétexte qu'ils consacrent quelques bribes de leur superflu à maintenir des œuvres orthodoxes. M. Anderson n'estime pas que le devoir de se sacrifier en renonçant à tout bien-être matériel incombe à ceux

là seulement qui travaillent à augmenter la richesse morale et intellectuelle, tandis que les autres n'auraient que le souci de jouir à leur aise d'une fortune qu'ils pourraient augmenter indéfiniment. « De part et d'autre, dit-il, on n'est digne de porter le nom de chrétien qu'à condition de vivre de la vie dont Christ a vécu et de travailler dans la mesure de ses forces à réaliser son plan de miséricorde envers les hommes... Les classes riches sont tenues de consacrer leur surplus au même but... Le devoir du prédicateur de prêcher, du professeur d'enseigner n'est pas plus impératif que l'obligation pour le riche de consacrer une proportion égale de son avoir à des objets de bienfaisance. »

On le voit, c'est un terrible égalitaire que cet Américain. Il ose prétendre que tous les sacrifices ne doivent pas être exclusivement supportés par ceux qui plaident la cause de l'esprit! Dans nos pays, les représentants des idées morales et religieuses pourraient se mettre en grève si les nécessités matérielles les y forçaient, sans que personne songeât à parlementer avec eux. Les favorisés de la fortune seralent les derniers à se douter qu'il s'agit des bases mêmes de leur bien-être. Qui sait? Avant longtemps peut-être, du train dont vont les choses, les classes aisées seront obligées d'incliner légèrement dans la direction de notre sectaire transatlantique. On peut prévoir le moment où le nombre des ministres de la religion en Europe sera complétement insuffisant pour les besoins du culte public. Pour excuser sa parcimonie, on ne pourra plus prétendre qu'on n'est que simple administrateur des biens que l'on a reçus de Dieu, car il est impossible d'admettre que le seul légitime propriétaire approuve une économie allant jusqu'à laisser périr son église. Et puis il faudra se contenter de l'unique protection du gendarme pour assurer aux heureux du siècle la jouissance de leur fortune. Mais espérons que l'on aura encore assez de clairvoyance pour se sauver. Du moment où on en viendrait, dans notre vieux monde, à laisser se mesurer, sans intervention de la morale et de la religion pour amortir le choc, l'armée des vaches maigres et celle des vaches grasses, l'issue, comme dit M. Anderson, ne saurait être douteuse.

Pour justifier sa théorie, le rapporteur américain remonte jusqu'aux sommités de la doctrine évangélique, jusqu'au dogme de l'expiation dont on a moins goûté jusqu'à présent les conséquences morales et pratiques que le côté théorique et spéculatif. « Cette doctrine de l'expiation est, dit-il, ce qui communique sa puissance à l'exemple de Christ. Ce n'est que quand l'église l'aura reconnu que le christianisme aura repris son efficace primitive. Il ne faut pas s'imaginer avoir saisi l'exemple du Sauveur quand on s'en est tenu aux formes négatives de la vertu. Ce n'est qu'en réalisant la grande idée positive de vivre pour les autres, qu'en consacrant tout ce qu'on peut faire, souffrir, posséder, au salut des hommes qu'on approche de Christ. Le monde a besoin de ce genre de piété qui enseigne à consacrer entièrement toutes les forces et tous les talents à des fins chrétiennes. Quand l'expiation sur le Calvaire sera reconnue comme l'élément substantiel, la moelle dans l'exemple de Christ, aussi bien que la condition objective de notre salut, une ère nouvelle s'ouvrira pour l'église et pour l'humanité. On ne se demandera pas alors à quoi puis-je réduire ce que je dois faire pour la cause de Christ, mais plutôt : combien de puissance puis-je acquérir en vue de la déposer sans réserve aucune sur l'autel du sacrifice. »

» Il a été beaucoup question pendant les réunions de l'Alliance de défendre la foi chrétienne. C'est fort bien ; mais n'attachons-nous peut-être pas trop d'importance et aux attaques des ennemis et aux défenses des amis ? Il n'y a pas d'arme qui puisse prévaloir contre une charité divine semblable à celle de Christ. La plus belle défense du christianisme ne consiste-t-elle pas à le faire briller devant le monde dans toute sa pureté et toute sa gloire? Quelle conception de la foi chrétienne émouvait le cœur du grand apôtre quand il s'écriait : *Je porte en mon corps les flétrissures du Seigneur Jésus?* quand il pouvait désirer « d'être séparé de Christ pour mes frères qui sont mes » parents selon la chair? »

» Le christianisme n'a pas tant besoin qu'on le défende, mais qu'on le montre. Le christianisme ne devra pas son salut à la stratégie des théologiens. Quand toutes les formes de

l'activité chrétienne, toutes les puissances de l'Evangile auront pris une attitude agressive contre le royaume des ténèbres, on n'aura ni le loisir, ni le besoin de faire de l'apologétique... Si la dîme des fortunes de tous les chrétiens des divers pays représentés dans cette Alliance pouvait être simultanément consacrée à l'avancement du règne de Dieu, cet événement produirait un effet plus grand et plus immédiat sur les incrédules que tous les ouvrages d'apologétique publiés depuis la renaissance des lettres. Il n'y a qu'une chose qui puisse égaler en importance le devoir de faire un bon usage de la fortune, celui de bien employer ses talents dans l'œuvre de la prédication de l'Evangile de Christ. »

III

Les divers rapports lus dans les séances de l'Alliance évangélique à New-York ne reposent pas sur une seule et même conception théologique. Toutefois nous en avons dit assez pour montrer qu'il se dégage évidemment de plusieurs de ces travaux une manière de voir qui ne manque pas d'unité : le christianisme y est présenté comme une vie nouvelle qui n'a pas d'autre preuve de son origine divine que sa valeur intrinsèque, c'est-à-dire son admirable adaptation aux besoins de l'individu et de la société. Et, chose bien digne de remarque, on retrouve cette conception dans les travaux portant sur les sujets les plus divers, depuis ceux qui s'occupent de dogmatique jusqu'aux études sur les questions sociales, en passant par les problèmes ecclésiastiques et les graves débats soulevés par les difficultés de la critique et de l'apologétique. Les protestants sont vraiment étranges de toujours se lamenter, à New-York comme ailleurs, sur leur manque d'unité et de cohésion ! Où trouver une unité plus réelle, plus authentique, de meilleur aloi, produit manifeste de la spontanéité et de la liberté ? N'est-il pas remarquable de voir des hommes venus de tous les coins du monde, appartenant à des églises fort diverses tomber d'accord, sans la moindre entente préalable et à propos des questions les plus diverses, sur ce qui constitue l'essence la plus intime du christianisme ? Quel besoin de courir

après une unité organique qui n'a jamais existé que dans le monde des chimères, quand on a le bonheur de posséder celle de l'esprit ?

Il va bien sans dire que tous ceux qui admettent cette notion du christianisme sont loin d'en saisir les conséquences nombreuses et bienfaisantes. La plupart même admettent des idées qui sont en contradiction flagrante avec cette conception de l'Evangile. Dès qu'on voudrait s'expliquer sur la dogmatique, sur la morale, sur l'église, on serait loin de s'entendre. Qu'on veuille bien remarquer toutefois que ces divergences souvent choquantes ne découleraient nullement du principe qu'on possède en commun, mais uniquement de l'infidélité à ce principe. Ce qui a fait la faiblesse du protestantisme, c'est que, déjà à partir du seizième siècle, il a eu peur de son principe exclusivement moral, religieux, spirituel et qu'il s'est mis à singer Rome pour courir après une unité extérieure, organique, résultant de l'accord dans la doctrine et dans le gouvernement ecclésiastique. C'est là le venin que la réforme en naissant a apporté du sein maternel. Développée en dépit du bon sens et avec une logique impitoyable, cette idée fausse de l'autorité et de l'unité a abouti à sa conséquence la plus authentique, l'infaillibilité personnelle du pape. Mais alors qu'on s'imaginait avoir fondé la plus solide des autorités objectives, voilà-t-il pas que la pyramide échappe à ceux qui croient la couronner, pour changer d'assiette et reposer désormais sur la pointe ! Le bon sens et la raison ont largement pris leur revanche. Dans cet acte de désespoir de l'autorité faisant litière de l'Ecriture, de l'histoire, de la tradition, pour ne plus écouter que les caprices d'un individu qu'on prend la précaution de proclamer à tout jamais infaillible, peut-on voir autre chose que le triomphe du subjectivisme le plus enfantin [1] ? Le sophiste Protagoras s'était borné à proclamer l'individu la mesure de toutes choses. Les ultramontains du XIXme siècle le laissant bien en arrière proclament qu'un seul individu, sans tenir compte des faits et de l'histoire, est pour tous

[1] Cette idée aussi originale que juste a été développée dans un rapport de Dr Dorner.

les autres la mesure de toutes choses. Jamais en croyant faire de l'objectivité on n'avait nagé plus ouvertement dans les eaux de la fantaisie subjective.

Ce principe d'autorité devait faire plus de mal encore au protestantisme parce qu'il lui était plus hétérogène. L'ultramontanisme est absurde, mais il ne manque pas au moins d'une certaine logique formelle, une fois les fausses prémisses acceptées. En prétendant au contraire unir deux choses incompatibles, les droits de la subjectivité et la recherche d'une unité extérieure et organique, le protestantisme est tombé dans des inconséquences flagrantes; il s'est condamné à un morcellement sans fin qui l'a paralysé. Le moindre petit sectaire donnant dans quelque lubie dogmatique ou ecclésiastique, qu'il tient pour la pierre philosophale, vous déclare avec un aplomb digne de Pie IX qu'il a, lui aussi, trouvé le moyen de rétablir cette unité tant désirée; car enfin si tout le monde voulait bien s'incliner devant sa fameuse recette il serait mis un terme aux divisions.

Tandis que le protestantisme infidèle à son esprit primitif s'affaiblissait en poursuivant un idéal chimérique, la critique si redoutée se disposait à lui rendre le plus éminent des services. On commence à s'apercevoir, même en Amérique, qu'il n'y a aucune constitution ecclésiastique qui soit de droit divin. « Il est contraire au génie du christianisme, dit M. Hitchcock, professeur au séminaire de New-York, d'accorder une telle importance aux formes extérieures; ce qui a subi des changement si profonds déjà dans le second siècle ne saurait avoir une importance vitale. La critique historique est à peine sortie de son berceau. Quand elle aura atteint sa maturité, cette science fera voir clair comme le jour que nulle forme de gouvernement ne saurait prétendre à être de droit divin. (Pag. 437.)

Se rendrait-on coupable d'optimisme en voyant un heureux signe des temps dans la circonstance que tant d'hommes distingués du protestantisme sont ainsi remontés à la vraie source de la seule unité possible et désirable? Au moment où le protestantisme historique est en train de disparaître à grand pas, du moins dans notre vieille Europe, il est intéressant de remar-

quer que tant d'hommes importants se trouvent ramenés à l'idée mère de la réformation que l'église du XVIe siècle s'est hâtée de renier dès qu'elle a voulu se constituer. Il faut le dire hautement, le protestantisme catholique, beaucoup plus commun qu'on ne croit, n'est pas moins nuisible que l'ultramontanisme au progrès religieux. Le protestantisme ne reprendra sa mission historique que quand il aura rompu avec les derniers vestiges du catholicisme. Si notre vieux monde revient au christianisme ce ne saurait être que lorsque celui-ci lui apparaîtra sous la forme d'une foi vivante, morale, religieuse, éminemment spirituelle. Qu'on ne nous objecte pas les foules se rendant à Lourdes et à la Salette, car dès qu'on a fait la part de la superstition et de la politique que reste-t-il encore pour la religion et pour la morale dans tous ces pèlerinages ?

Voilà, à notre sens, les points délicats et décisifs, d'un intérêt palpitant, sur lesquels auraient dû porter de grands et utiles débats dans le sein de l'Alliance à New-York. Il aurait été intéressant de voir si l'Amérique est à tous égards mieux partagée que l'Europe. Malheureusement les discussions ont été très rares et ce n'était pas sur ces articles-là que se portait l'attention. Ensuite le comité n'ayant pas cru devoir donner suite à un projet de rapport sur l'état religieux des Etats-Unis, tout terme de comparaison a fait défaut ; bon nombre d'Européens ont vécu pendant plusieurs semaines sur le sol de l'Amérique, sans se douter le moins du monde de la vraie cause de toutes les grandes et belles choses qu'ils croyaient admirer. Ce n'est non plus qu'accidentellement, d'une manière fragmentaire et incomplète que ceux dont l'attention était portée sur ce point délicat ont pu avoir quelques aperçus du réel état des choses. A New-York, cela va sans dire, tout était arrangé en vue d'une fête, d'une réception officielle ; on s'était endimanché en vues des visiteurs européens : tout a paru grand, beau, riche, joyeux et prospère, à l'extérieur, exactement comme quand des gens du nord annoncés à l'avance visitaient un domaine dans le Sud du temps de l'esclavage. On voyait tout, sauf l'état réel de la plantation et la condition des nègres. Le christianisme américain est-il en réalité ce qu'il a paru être aux visi-

teurs européens? Cet éclat, cette prospérité extérieure incontestable ne recouvrent-ils aucune plaie profonde? Nous avons signalé un remarquable rapport sur le bon emploi de la fortune; un second portant sur la manière chrétienne de l'acquérir aurait-il été moins à sa place? A l'issue des conférences un homme d'affaires se félicitait de ce que la sympathie manifestée par la population prouvait au moins qu'il restait encore quelque christianisme dans la grande ville. — Oui, *up Town*, dans le haut de la ville, reprit un confrère établissant une réserve pour le bas où se trouve concentré tout le mouvement des affaires. C'était mettre le doigt sur une plaie qui ronge la chrétienté tout entière, mais qui est surtout sensible dans les centrées de commerce. Cette maxime qui est de tous pays : *les affaires sont les affaires*, indique naïvement le divorce choquant que les meilleurs laissent souvent s'établir entre le négoce, régi par les lois, et la morale, l'équité, la religion qui ne sortent pas assez souvent du sanctuaire pour faire invasion dans d'autres domaines qu'elles ont cependant mission de conquérir. Or quoi de plus choquant, dans un pays passant pour religieux, que de voir des gens dont la principale préoccupation est de gagner de l'argent, avoir la moralité du dimanche et celle de la semaine? On se demande parfois si le sabbatisme anglais n'a pas contribué à favoriser ce travers au moyen de son argument favori : ce n'est pas trop d'accorder *au moins* à Dieu un jour sur sept.

Tout cela ne porte que sur les rapports du christianisme avec la moralité générale ; la moralité ecclésiastique à son tour laisserait aussi quelque chose à désirer. Non-seulement la spiritualité générale n'est pas suffisante pour imprimer aux rapports entre les sectes le caractère désirable de largeur et de charité, mais le zèle des partis va jusqu'à compromettre les intérêts de l'ensemble. Il n'est pas rare, paraît-il, de voir végéter dans une localité trois ou quatre églises séparées par de simples misères, alors que une ou deux prospéreraient à merveille. Dans les grandes villes le mal aurait pris une autre forme. Tandis qu'autrefois une église puissante se plaisait à jeter dans son voisinage des essaims qu'elle se hâtait de déclarer indépendants dès qu'ils se suffisaient à eux-mêmes, on serait plus dis-

posé aujourd'hui à les maintenir sous tutelle pour rehausser d'autant la puissance et l'éclat de l'église mère. C'est le même esprit hiérarchique qui, dans les premiers siècles, rangea les églises locales autour des métropolitains siégeant dans les grands centres. Cette confusion entre la force spirituelle et la grandeur extérieure a pesé d'un grand poids pour amener, il y a quelques années, la fusion des deux grandes branches de l'église presbytérienne. Les spiritualistes attardés étaient péniblement affectés en rencontrant trop fréquemment cette considération que, grâce à cette union, l'église presbytérienne deviendrait la dénomination la plus *nombreuse, la plus puissante*, que sais-je encore ? Les ministres des églises américaines ne seraient pas non plus toujours rétribués suivant leur travail et leur mérite réel. Tandis que les hommes jouissant de la faveur populaire, à côté d'autres avantages fort importants, auraient çà et là des salaires de cent mille francs, les pasteurs seraient en majorité payés d'une manière insuffisante. Il en est de même partout : les pauvres ont plus de cœur que les riches. Tandis que en Europe la gêne a conduit les églises libres à instituer une caisse centrale, en Amérique, en dépit de la prospérité, on n'est pas choqué par une inégalité qui va jusqu'à l'iniquité. Il convient d'ajouter que ces maux-là sont particulièrement sensibles dans les grandes villes et nulle part plus qu'à New-York. L'accroissement extraordinaire que cette capitale a pris dans ces dernières années, le haut prix des loyers qui en est résulté, ont eu pour conséquence d'en chasser presque entièrement la classe moyenne, pour ne plus y laisser que les pauvres et les riches.

Le personnel des églises sous l'action de ces circonstances a été modifié de manière à affecter profondément la vie religieuse. Les congrégations à la mode qui autrefois étaient une exception sont devenues beaucoup plus nombreuses. Grâce aux prix élevés qu'il faut payer pour avoir des places dans ces élégants sanctuaires aux tapis moelleux, aux riches vitraux, les privilégiés qui vont s'asseoir sur les bancs au dossier en acajou ou en chêne sculpté ne sont nullement exposés à encourir les reproches que saint Jacques adresse aux fidèles qui dans la maison de Dieu font des acceptions de personnes. Ces édifices

sont en général concentrés dans la même région du haut de la ville. Pour avoir une idée du monde qui les fréquente, il faut se promener dans le haut de la Cinquième Avenue, entre Madisson-Square et le Central Park, le dimanche, à la sortie des offices, par un de ces beaux soleils du commencement de l'automne comme on n'en voit qu'en Amérique. Ces fidèles étaient hier encore en villégiature à New-Port, à Saratoga, à Long Branch ou ailleurs, tandis que leurs conducteurs spirituels étaient allés demander la délassement à une excursion en Europe ou à quelque séjour de campagne en Amérique. L'automne ramène troupeaux et pasteurs au bercail, car c'est le moment où le beau monde commence à rentrer en ville. Les églises du quartier fashionable, fermées pour la plupart pendant les mois d'été, se rouvrent fraîchement remises à neuf pour la saison d'hiver qui va commencer. Les flots de ces fidèles nomades recouvrant les trottoirs de la magnifique Avenue se croisent, les uns montant les autres descendant. Les personnes marchant seules sont plutôt rares ; les familles qui vont par groupes dominent. Les livres de cantiques du presbytérien, les livres des prières liturgiques de l'anglican, les uns et les autres recouverts de velours, richement dorés sur tranche, au fermoir en argent ou en or qui laissent bien loin en arrière les Heures des châtelaines du moyen âge, mêlent si bien leurs chatoiements aux reflets des toilettes les plus éclatantes que vous en êtes comme ébloui. L'attitude indique le recueillement : tout ce monde marche d'un pas solennel, ferme, quoique un peu raide, assez lent toutefois pour voir et pour être vu, exhibant à la fois, sur ce Longchamps de ce pays-là, sa dévotion raffinée, de haut goût et les modes les plus ravissantes apportées de Paris par le dernier *steamer*. A chaque rue nouvelle qui coupe à angle droit la belle Avenue, les flots se renouvellent et la scène change. Tandis que des troupes serrées de fidèles sortant des églises du voisinage viennent déboucher dans la grande artère, ceux qui l'ont parcourue pendant un certain temps la quittent pour prendre une voie latérale, dès qu'ils sont arrivés à la hauteur de leurs somptueuses demeures.

Ces changements de décoration se font dans l'ordre le plus parfait et sans la moindre agitation. Rien ne rappelle ni les boulevards de Paris, ni les corsos où se pressent nos populations méridionales agitées et expansives. Le decorum le plus irréprochable est constamment observé. D'ailleurs n'est-on pas encore dans les pourtours des sanctuaires, presque dans les parvis? Du reste, le caractère national n'est pas tellement communicatif qu'il ait besoin d'être contenu par le strict respect du repos dominical; on chuchote plutôt qu'on ne cause; on se borne à échanger un salut froid, contenu, dirai-je, ou canonique, avec les connaissances, ou les amis qu'on rencontre. Vous ne remarquez que quelques rares équipages sur la chaussée, car chacun s'arrange de façon à avoir son église dans son quartier, presque à sa porte, afin de pouvoir par tous les temps suivre aisément tous les offices. Le calme de ces flots de promeneurs est si parfait qu'il vous permet de saisir jusqu'au frôlement des riches étoffes de soie, qui n'ont pas encore cédé la place aux velours de nuances variées, délicates, et aux magnifiques fourrures. Çà et là la monotonie du tableau est rompue par les groupes qui quittent le trottoir pour entrer dans leurs habitations princières. Ils gravissent lentement les marches de l'escalier aux lourdes rampes disgracieuses en grès de New-Jersey multipliées à profusion, conformément aux exigences de l'individualisme anglo-saxon qui ne saurait admettre entre voisins une main-courante commune.

Si, ne craignant pas de passer pour un intrus ou pour un homme d'un autre monde, vous vous hasardez au milieu de ces flots pressés de fidèles qui ont tous un certain air de famille, vous respirez un certain parfum... que dirai-je? de mondanité pieuse ou de piété mondaine, tout à fait particulier à la grande cité impériale; nulle part ailleurs, à l'heure présente, on ne saurait rien trouver de semblable. C'est à se croire transporté à ces brillantes années du grand siècle, alors que l'élite de la société française se répandait dans les jardins de Versailles venant d'entendre une oraison funèbre de Bossuet ou allant goûter en foule des émotions religieuses, heureusement relevées par les jouissances littéraires et artistiques les plus exqui-

ses, au pied de la chaire d'un orateur à la mode, tandis que les dragons du grand roi pourchassaient dans les provinces les huguenots assez osés pour chanter les psaumes de Marot en vieux français et pour écouter un prédicant leur annonçant l'Evangile en style réfugié. Le progrès est toutefois incontestable. Pour ce qui est du raffinement, de la recherche et de l'élégance, de la rectitude de la tenue, l'aristocratie républicaine, beaucoup plus nombreuse d'ailleurs, éclipse la grande société du XVIIe siècle.

C'est qu'on a marché depuis cette journée mémorable du 16 décembre 1620, où les passagers du *Mayflower* débarquaient tout transis, au milieu des frimats, sur une côte inhospitalière pour affronter un rude hiver de la Nouvelle-Angleterre. On les voit enveloppés de vêtements usés et trop étroits, se rendant processionnellement à l'église, tambour en tête, afin d'en finir avec les superstitions, qui se rattachaient à la bénédiction et au baptême des cloches ; on entre dans cette modeste maison de prière, *meeting house*, rectangulaire, construite de solives mal équarries et disjointes; la lumière pénètre tamisée par un papier huilé en guise de vitraux ; assis sur ces bancs au dossier roide, sur ces planches en bois blanc brutes ou grossièrement rabotées, on entend le bruit étrange que fait sur un modeste plat de terre ou d'étain ce pain gelé que les pèlerins rompent en souvenir du fils de Marie et du charpentier Joseph, mort pour leurs offenses et ressuscité pour leur justification,... et puis on se demande s'ils ne frémiraient pas dans leurs tombeaux sur la colline déserte de Plymouth à la vue d'un contraste si saisissant.

Ainsi se fondent les églises et les états ; voilà comment arrivées à l'apogée de leur prospérité ces institutions se hâtent vers leur déclin. Toutefois on ne peut ainsi parcourir la Cinquième Avenue sans se dire qu'en disparaissant le puritanisme a laissé toujours son pli, quelquefois sa marque. Ces fiers républicains ont une pudeur qui est à leur louange. Ainsi qu'il convient aux princes de la finance, ils font largement les honneurs de ce culte somptueux, souvent trop artistique dont ils croient avoir besoin ; il ne leur viendrait jamais à l'esprit de laisser

collecter dans leur entourage ou dans la chrétienté, en vue de leur procurer le confort et les jouissances de cette dévotion luxueuse, artificielle, au risque d'enlever le pain de leur ordinaire à des œuvres chrétiennes modestes et pauvres entreprises, non en vue de distraire des oisifs, mais pour distribuer la parole de vie aux âmes affamées et altérées de la justice.

Que nous voudrions pouvoir transporter dans ces riches quartiers de New-York, dont les églises qui s'élèvent à l'envi sont le plus bel ornement, ces esprits timorés qui en sont encore à s'imaginer que la séparation aurait pour effet d'enlever à l'église ses moyens d'existence ! Ils en reviendraient avec des craintes bien différentes. La démonstration est faite, et faite sur une large échelle aux Etats-Unis. La prospérité matérielle est, à l'heure présente, le grand danger et pour l'église et pour l'état. C'est à tel point qu'après avoir laissé établir à profusion des fondations ecclésiastiques sans se préoccuper des expériences faites en Europe à l'occasion des biens de mainmorte, on commence à prendre l'alarme. L'opinion publique réclame à grands cris depuis quelque temps que les biens d'église, qui s'accumulent trop rapidement, ne soient plus exemptés d'impôt comme par le passé. Tenez, pour dire toute ma pensée, le christianisme a si bien triomphé des inconvénients censés inhérents à la séparation, que, si l'expérience n'était pas déjà concluante et si l'histoire pouvait se refaire, l'église se trouverait dans les conditions voulues pour aller chercher un doux repos dans cette quiétude que donne la protection de l'état : l'église par ses seules forces a si bien conquis le nouveau monde comme elle a jadis conquis l'ancien qu'elle commence à souffrir des inconvénients du triomphe : en voyant le christianisme américain, il est difficile de ne pas songer à ce qu'était l'église ancienne la veille du jour où le bienheureux Constantin, pour parler avec les historiens profonds, la fit asseoir à ses côtés sur le trône des Césars.

Le bien-être et la prospérité ne caractérisent pas seulement à un haut degré la société américaine, ils menacent de la frapper au cœur. Les entraînements du luxe et du plaisir paraissent avoir provoqué dans cette jeune république pleine d'avenir

des mœurs qu'on ne s'attendrait à rencontrer que dans des sociétés en décadence. Si l'émigration européenne ne fournissait journellement un nombreux contingent, la population serait loin de doubler tous les vingt-cinq ans. Si les populations françaises, habiles à se décimer, mettent un correctif à la législation qui établit le partage des héritages en rétablissant elles-mêmes une espèce de droit d'aînesse, faute de cadets de famille, les exigences du luxe et la soif du plaisir n'imposent pas en Amérique des sacrifices moins sanglants. Nous nous sommes laissé dire que le mal serait déjà assez répandu pour avoir attiré l'attention des églises qui prennent au sérieux les devoirs de la discipline ecclésiastique. Cette intervention, dont l'efficacité est douteuse, n'a rien de prématuré. A la grande surprise des Américains, le dernier recensement (1870) accuse un accroissement de la population inférieur de quatre millions au chiffre qu'on était en droit d'attendre, trente-huit millions au lieu de quarante-deux. Ce premier mouvement de recul devrait être imputé moins aux conséquences de la guerre civile qu'à la profonde modification introduite dans les anciennes mœurs par les exigences du luxe, la recherche du confort et des jouissances faciles que donne une vie dissipée et tout extérieure. Les familles nombreuses seraient loin d'avoir le même prix aux yeux des Américains qu'à ceux des patriarches de l'antiquité.

On est donc réduit à se rabattre sur ce lieu commun qui veut que la nature humaine soit partout et toujours la même? Faudrait-il céder au découragement et se dire qu'en dépit des institutions, des progrès de tout genre et des réformes, elle s'arrange en tout temps et en tout lieu de façon à avoir sa part qui trop souvent est celle du lion? Ah! il est sans doute rude et signalé par bien des rechutes et des traverses le combat que l'Evangile livre au mal qui a élu domicile dans l'humanité! Il n'est pas plutôt expulsé sous une forme qu'il se déguise et reparaît sous une autre plus subtile, ayant souvent pour alliés ceux-là mêmes qui le combattaient hier encore, alors qu'il avait été démasqué. Il faut certes que le christianisme ait la vie bien dure pour avoir résisté aux déformations, aux inconséquences, aux assauts de tout genre, aux trahisons éclatantes dont se ren-

dent souvent coupables ceux qui prétendent à l'honneur d'en être les plus fidèles représentants. Bien loin de s'alarmer en voyant le mal encore si peu contenu et dans le monde et dans l'église, il faut voir une preuve éclatante de la divinité de l'Evangile dans le fait qu'il est sorti victorieux jusqu'à aujourd'hui des défaites que n'ont cessé de lui infliger ses représentants les plus accrédités. Le passé répond de l'avenir. La foi demeure pleinement convaincue qu'après avoir essayé de tous les déguisements, abandonné tour à tour et repris les formes les plus effrayantes, les plus bizarres et les moins attendues, le Protée finira par se déclarer vaincu, grâce aux efforts incessants de ceux qui jusqu'à la fin auront persévéré dans le bon combat. Ayant eu autour de son berceau des lâches, un rénégat et un traître, n'a-t-il pas le droit de dire que c'est pour lui un jeu d'enfant que de surmonter de tels obstacles? Cunarum labor est angues superare mearum.

Il n'est pas hors de propos de constater ici à quelle phase de la lutte l'Amérique est déjà parvenue. Bien que fort court et nécessairement très incomplet, le rapport du révérend William Warren, président de l'université de Boston, sur l'*incrédulité américaine, ses facteurs et ses causes,* nous fournit une indication précieuse et caractéristique. « Les divers genres d'incrédulité, nous dit le rapporteur, qui ont plus ou moins fleuri en Amérique, sont tous d'importation européenne. Ce n'est pas que les Américains ne soient pas sujets à se tromper en matière religieuse, mais les erreurs d'origine vraiment américaine sont plutôt dans le sens de la superstition que dans celui de l'incrédulité. » C'est bien ainsi que les choses doivent se passer dans un pays qui n'a pas eu de XVIIIe siècle. La religion jouit encore aux Etats-Unis de cette position honorable et honorée qu'elle avait en Europe avant que les philosophes du XVIIIe siècle, vengeurs des persécutions et du bigotisme hypocrite du XVIIe, en l'accablant de leurs sarcasmes l'eussent rendue méprisable et trop souvent odieuse. Si dans nos vieux pays l'opinion publique est généralement hostile au christianisme même sincère et sérieux, en Amérique elle lui est favorable. La religion est bien vue, bien portée. On se fait difficilement une idée

d'une atmosphère si différente quand on n'en a pas respiré l'air pendant quelque temps. L'église se trouve à l'abri en Amérique des préjugés qui la paralysent en Europe ; elle ne connaît pas nos défaillances et nos misères, mais elle en a d'autres qui ne sauraient fleurir chez nous. Tandis que nous avons assez fréquemment des fanfarons d'incrédulité ou de libre pensée, l'Amérique doit lutter plutôt contre les périls du formalisme qui peut aller aisément jusqu'à l'hypocrisie religieuse consciente ou non.

La liberté la plus absolue de propager une opinion quelconque, aussi longtemps qu'on ne viole pas le droit commun, donne également un aspect tout particulier à l'antagonisme de la foi et de l'incrédulité. On est entièrement revenu en Amérique de la manie étrange qui consiste à rendre intéressantes les choses ridicules ou odieuses en les persécutant. « Notre liberté sociale, politique et religieuse aussi large que possible, donne, dit le rapporteur, aux incrédules de l'Amérique des avantages marqués sur leurs frères d'Europe, mais d'un autre côté cette même liberté de penser ce qu'ils veulent, de le professer ouvertement et de le propager, diminue de moitié leur pouvoir de nuire. Le baril de poudre qui disperserait en mille débris un édifice dans lequel il ferait explosion, peut éclater sans faire du mal à quoi que ce soit en plein air et sur le haut d'une colline. »

Les églises les toutes premières sont au bénéfice de cette liberté absolue qu'elles ont le bon esprit de favoriser, bien loin de la redouter comme chez nous. D'abord il peut s'en former à tout moment de nouvelles pour répondre aux besoins nouveaux qui se font jour ; ensuite l'administration intérieure des églises se trouve admirablement simplifiée. On ne voit pas comme trop souvent en France, de prétendus amis de la liberté demander que les autorités civiles contraignent un prêtre à ensevelir *religieusement* un voltairien qui a refusé de se confesser à l'article de la mort, ni, comme en Prusse, des catholiques réclamant l'intervention du bras séculier pour les protéger contre les censures ecclésiastiques. Par suite de la complète séparation des deux sphères, chacun est condamné à ne s'occuper

que de ce qui le regarde. Aussi grâce au fait qu'elle ne saurait avoir la moindre sanction civile, l'excommunication spirituelle existe-t-elle aux Etats-Unis exactement comme au XVIe siècle [1]. Et, chose remarquable, elle est acceptée de tous, croyants ou incrédules. Une église qui ne se ferait pas respecter en excluant de son sein une personne qui la déshonore serait perdue dans l'opinion publique. On ne sait rien en Amérique de ces nouvelles églises démocratiques et autoritaires où se rencontrent toutes les nuances de l'arc-en-ciel religieux ou irréligieux, depuis le matérialisme grossier jusqu'au voltairianisme goguenard, sans oublier l'orthodoxie fossile. On n'y connaît pas ces grands jours d'élection populaire où ceux qui ne mettent pas ordinairement le pied à l'église s'y portent en bataillons serrés, dans le but unique de nommer un pasteur qui en chasse par ses prédications ceux qui y vont encore.

En se sauvant elle-même, l'église a du même coup sauvé la théologie. Les diverses églises d'Amérique ont une théologie qui n'est autre que celle de la réformation. Les confessions de foi du XVIe siècle ont conservé aux Etats-Unis, et cela sans aucune sanction gouvernementale, une autorité aussi absolue et incontestée qu'aux plus beaux jours du XVIIe siècle en Europe. On peut faire ses réserves au sujet de la théologie de la réformation, mais on ne saurait lui contester l'honneur d'avoir fait jusqu'à aujourd'hui de l'Amérique le pays du monde où la religion est le plus en honneur. Il vaut la peine de traverser l'Atlantique pour voir ce qu'a su faire le protestantisme du XVIe

[1] L'excommunication n'existe pas seulement : il y a une manière régulière de sortir d'une église quand on ne veut plus en faire partie. Ainsi dans le courant de 1874 il s'est tenu à Brooklyn un concile, fort remarquable, des principaux représentants du congrégationalisme. Il s'agissait tout simplement de décider si l'église de Plymouth avait observé les règles usitées en laissant sortir de son sein un de ses membres fortement soupçonné d'avoir répandu des bruits calomnieux sur le compte de son pasteur, M. H. W. Beecher, à l'occasion d'un grand scandale dont celui-ci paraît avoir été la victime. Rien peut-être ne montre mieux la profonde différence entre une église américaine s'épanouissant au soleil de la liberté, et s institutions que nous appelons du même nom en Europe, qu'elles soient d'ailleurs nationales ou libres.

siècle dans le nouveau monde. Tirant hardiment toutes les conséquences de son principe sous le régime de la liberté civile et religieuse la plus absolue, il en a bénéficié à son tour après l'avoir créé. On imaginerait difficilement un contraste plus saisissant et plus instructif que celui que présentent à cet égard l'Amérique et l'Europe. Tandis que là-bas les églises nombreuses, riches, prospères, parfaitement bien organisées, pleines de confiance en l'avenir n'ont pas de plus dangereux ennemi qu'une trop grande prospérité, en Europe les établissements ecclésiastiques, réduits à l'absurde, craquent de toutes parts, ne pouvant ni mourir avec les églises officielles, ni revivre avec les églises libres.

Il semble que les représentants de deux mondes religieux si différents, bien qu'issus l'un et l'autre de la même mère, la réformation du XVIe siècle, auraient dû avoir bien des choses utiles et instructives à se dire en se rencontrant sur le sol de la libre Amérique. Comment se fait-il qu'après être parti du même point de départ on ait abouti à des résultats si différents? Quand la déviation du principe commun a-t-elle commencé? Comment pourrait-on tirer son profit des expériences faites de part et d'autre, de façon à assurer à l'avenir le triomphe de la cause dont les uns représentent jusqu'à aujourd'hui le misérable échec, les autres la victoire incontestable [1]? Les

[1] Il a été répondu à ces questions dans un rapport dont nous donnons ici quelques thèses qui en résument les idées principales : — I. L'église est la société de ceux qui, en communion personnelle avec Jésus-Christ, le Sauveur du monde, professent ensemble leur foi et travaillent à l'avancement du règne de Dieu. — II. Faute d'avoir suffisamment insisté sur l'élément de la vie personnelle et pour avoir relevé trop exclusivement celui de la doctrine, les églises protestantes d'Europe, bientôt envahies par le monde, se sont confondues entièrement avec la nation. — III. Sous l'influence du grand réveil du temps de Jonathan Edwards, les églises américaines se sont distinguées de celles d'Europe, en se donnant une constitution intérieure plus spirituelle qui a eu pour conséquence la séparation de l'église et de l'état. — IV. Les églises officielles d'Europe, faute d'avoir accompli la même évolution, se trouvent privées des avantages qu'elles avaient au XVIe siècle, sans être en mesure de répondre aux besoins nouveaux qui se manifestent. Elles tendent à tomber légalement au pouvoir des adversaires du christianisme. — V. Les églises libres

Américains auraient eu sans contredit bien des choses importantes à nous dire, mais d'un autre côté nous étions en position de leur donner plus d'un avertissement salutaire. Est-il donc bien à sa place d'exiger l'acceptation sans réserve des confessions de foi éminemment théologiques du XVIe siècle, non-seulement des pasteurs mais des simples laïques, de la jeune fille, de tout membre faisant profession de piété personnelle, pour entrer dans l'église? Les hommes éclairés de l'Amérique sont déjà suffisamment au courant de la distinction fondamentale entre la foi et la théologie pour sentir qu'il est particulièrement déplacé de les confondre dans des églises recrutées par la profession de foi individuelle, éminemment populaires, à tant d'égards différentes de celles qui au XVIe et au XVIIe siècle étaient dominées par les théologiens. Sous ce rapport-là du moins les églises libres du continent européen, à tant d'autres

nombreuses et diverses, sont une manifestation du malaise général, sans être en mesure d'y porter remède. Leur mission est de proclamer, qu'avant d'être une affaire sociale, la religion est en tout premier lieu une affaire individuelle. — VI. Le christianisme ne pourra reprendre la position qui lui appartient dans la société européenne, sans le concours de tous les hommes évangéliques réunis pour travailler à la même œuvre. — VII. La séparation de l'église et de l'état, qui semble inévitable, résultera moins du triomphe des vrais principes réglant la constitution intérieure de l'église chrétienne que de la force des choses. — VIII. Lorsque la séparation de l'église et de l'état aura provoqué la lutte décisive entre le christianisme et l'irréligion, le concours des églises évangéliques des Etats-Unis sera indispensable à celles d'Europe. — IX. Les églises américaines sont aujourd'hui l'expression la plus belle et la plus authentique du mouvement religieux du XVIe siècle. — X. En travaillant à faire triompher la cause de la liberté et du christianisme, les églises américaines sont un encouragement et un modèle pour tous les hommes qui voient dans la démocratie chrétienne la forme définitive de la société moderne. — XI. Il faut voir une usurpation sur les droits imprescriptibles de la conscience et un acheminement vers l'inquisition dans toute législation gouvernementale qui prétend frapper non-seulement les faits anti-sociaux, mais déjà les idées religieuses et morales. La réconciliation entre la société européenne et le christianisme ne deviendra possible que lorsque l'état et l'église auront accepté ces principes, déjà mis en pratique par la civilisation américaine, proclamés par la constitution des Etats-Unis et par les églises libres du continent européen.

égards attardées, ont quelque chose à apprendre à celles d'Amérique. On l'a fait remarquer, dans un des rapports lus à New-York. « Une plus grande largeur théologique est immédiatement résultée de la fondation des églises libres. Si en Amérique chaque conviction religieuse peut hardiment élever son drapeau, assurée de rencontrer des partisans dans les rangs d'un nombreux public qui s'intéresse aux choses de la foi, il n'en est pas de même en Europe. Aussi, lorsque parmi les membres des églises libres, déjà en fort petit nombre, il s'est trouvé des baptistes et des pédobaptistes, par exemple, il n'a pu être question de se séparer pour constituer à part des congrégations qui auraient été par trop insignifiantes en nombre. Force a donc été de vivre ensemble dans le même troupeau, tout en se supportant. Il n'est pas rare de voir, je parle surtout des pays de langue française, des églises en majorité pédobaptistes ayant un pasteur baptiste. Les membres du troupeau qui veulent faire baptiser leurs enfants s'adressent à un ministre du voisinage. Le même rapprochement s'est effectué entre d'autres tendances. Comme les professions de foi des églises libres portent sur les faits religieux plutôt que sur les principes théologiques, comme elles supposent d'une manière plus ou moins consciente, la distinction fondamentale entre la religion et la théologie, il en résulte que des luthériens et des zwingliens, des arminiens et des calvinistes peuvent se trouver dans la même église. Des orthodoxes de la plus stricte observance ont même à s'accommoder de la présence d'hommes évangéliques qui, à beaucoup d'égards, s'éloignent de la théologie officielle du XVIe siècle. »

« Il faut bien l'avouer, ce mode de vivre a surtout été imposé par la force des choses, par la nécessité ; il n'en est pas moins considéré comme constituant un progrès important dans la voie de la liberté et de la largeur. »

« Le même rapprochement a eu lieu sur le terrain ecclésiastique. Les églises nouvelles ne sont ni strictement presbytériennes, ni rigoureusement congrégationalistes. On a cru pouvoir établir une autorité centrale suffisante pour constituer un faisceau, tout en respectant à bien des égards la liberté des congrégations particulières. »

Ce point-là et beaucoup d'autres encore pouvaient fournir l'occasion de discussions réellement profitables, qui auraient pu donner aux réunions de New-York une haute portée pour l'histoire du protestantisme. Les organisateurs n'ont pas eu de ces ambitions. On s'est exclusivement borné à chanter les louanges du protestantisme extérieur, charnel et vulgaire, dans un moment singulièrement inopportun, du moins pour l'Europe. Aussi chercherions-nous vainement un point de comparaison entre le dernier concile romain et les réunions de New-York. Le concile du Vatican a été l'expression officielle du catholicisme tirant les dernières conséquences de son principe. On ne saurait dire que le principe du protestantisme vrai et idéal, qui en fait l'église des hommes arrivés à l'âge de majorité en religion, ait triomphé à New-York. On n'y a vu célébrer que le protestantisme historique, à tant d'égards illogique, décrépit, paralysé, qui trop souvent n'est qu'un catholicisme inconséquent, un protestantisme catholique.

Mais le protestantisme vrai et idéal, qui se confond avec le spiritualisme chrétien, est-il jamais destiné à être de ce monde? Peut-il se constituer en église? existera-t-il jamais autrement qu'à titre de tendance, d'aspiration, de levain destiné à faire lever plus ou moins la pâte inerte, sans réussir jamais à la pénétrer tout entière? C'est là une question capitale qui n'aurait pas manqué de faire ouvrir de grands yeux aux nombreux docteurs réunis à New-York, si tant est qu'elle eût même été comprise par beaucoup d'entre eux. Ce protestantisme-là, seul authentique parce qu'il se confond avec le christianisme lui-même, est-il plus répandu en Amérique qu'ailleurs? Malgré une puissance et une prospérité extérieure des églises américaines dont on ne peut se faire une idée sans l'avoir vue, proportions gardées, le nombre de ceux qui ont la religion de la vérité et non celle de la forme et de l'autorité est-il plus considérable qu'ailleurs parmi ceux qui professent le christianisme? Le spiritualisme chrétien a-t-il plus de représentants aux Etats-Unis que dans le reste de la chrétienté?

IV

C'est là sans doute que les experts nous attendent ; si ce point n'est pas le seul qui les intéresse, c'est bien sans contredit celui qui les préoccupe le plus. Reste à savoir si nous ne touchons pas à un de ces problèmes importuns qui surgissent sans cesse, sans qu'on puisse jamais arriver à les résoudre? Ayant tant de peine à savoir à quoi s'en tenir pour son propre compte personnel, comment se hasarder à trancher la question alors qu'il s'agit de comparer des églises et des pays à tant d'égards différents? Et cependant se récuser complétement, refuser d'aborder même le problème sous prétexte que toutes les formes peuvent être également bonnes ou également mauvaises suivant les pays, les hommes, les circonstances, n'est-ce pas renoncer non-seulement à toute église, mais à toute religion historique, positive, pour se perdre dans un mysticisme vaporeux à l'usage d'un couvent de nonnes et de leur directeur, mais tout à fait insaisissable et impropre à mordre sur la nature humaine pour la régénérer en agissant sur elle comme un tonique propre à lui faire exsuder tout son venin ? Non, la question des institutions et des formes ne saurait être indifférente. Quand on en est là, sans une inconséquence flagrante, qui pour tant de gens est une affaire de tempérament, on devrait dire que la question de l'esprit ne l'est pas moins. Le scepticisme à l'endroit de la forme ne sert trop souvent qu'à vouloir celui qui porte sur le fond. S'il y a dans le monde une religion vraie, authentique, divine, elle doit travailler sans relâche à se présenter sous une forme qui lui corresponde toujours mieux, au risque de n'arriver peut-être jamais au but ici-bas, tout en ne cessant de s'en approcher.

Il n'y a que les hommes prenant hardiment le problème par ce côté-là qui contribuent à faire avancer la cause de l'humanité et de la vérité. Mais, il faut en convenir, cette tâche, qui n'existe pas même pour la multitude, est des plus rudes aux yeux de ceux qui en ont entrevu l'importance capitale et les nombreuses difficultés. Pour personne l'œuvre ne finit qu'avec la vie : on ne possède pas d'une possession spirituelle ce qu'on n'affermit pas en le conquérant chaque jour à nouveau. Et ce

travail doit recommencer, avec chaque individu, à chaque génération nouvelle. On voudrait pouvoir léguer aux siens les expériences que l'on a faites, les biens spirituels déjà acquis, mais il faut hésiter sans cesse entre le danger d'engager les autres dans les voies stériles et perfides du formalisme et la crainte de ne pas exercer une influence suffisamment intense et étendue. En constatant le peu d'action que l'on exerce au près et au loin sur un monde distrait, comment ne pas se demander si l'on ne serait peut-être pas trop ambitieux, si l'on ne poursuit pas un idéal trop relevé pour l'humanité, un but chimérique? Mais cette chimère c'est ce qui doit être, le devoir strict, la vraie spiritualité. Si l'on pouvait en douter un instant il suffirait de voir ce qu'est devenu, ce que devient chaque jour l'Evangile entre les mains de ceux qui, pour lui assurer un plus facile accès, croient devoir pactiser avec les préjugés, les faiblesses et les passions de la foule. Le nombre de ceux qui saisissent la portée de la question n'est jamais bien considérable; les hommes qui après avoir entrevu l'idéal marchent d'un pas ferme à sa réalisation sont rares dans tous les temps, quel que soit le pays, quelle que soit l'église. C'est par dessus bien des barrières et après avoir triomphé de nombreux préjugés qu'ils réussissent à se comprendre et à se reconnaître. Ce fait implique déjà que, tout en étant pleinement d'accord sur le but, la nécessité de faire prédominer l'esprit sur la forme et la lettre, ils sont loin de s'entendre sur les moyens. Tel forme répudiée par l'un comme décidément réfractaire à l'esprit, paraît à l'autre encore susceptible d'en être pénétrée. Si l'on fait d'aventure plusieurs pas de compagnie dans la même direction, il arrive toujours un moment où par suite de la différence de culture, d'éducation, de caractère, l'élan n'est plus le même. Ceux-ci s'arrêtent à moitié chemin, tandis que d'autres, encouragés par les résultats obtenus, se sentent animés d'une ardeur nouvelle. Heureux encore si dans ces moments critiques où il faut décidément se séparer on est de part et d'autre suffisamment spirituel et large pour savoir se rendre mutuellement justice!

De là l'impossibilité absolue de grouper tous les spiritualistes

d'une époque en une seule église ; il faut même renoncer à faire marcher ensemble ceux qui appartiennent à la même dénomination. Il semble qu'à mesure qu'on s'élève plus haut sur l'échelle de la spiritualité, on soit condamné à sentir toujours plus son isolement comme lorsqu'on gravit les hauteurs des Alpes. A toutes les difficultés de la tâche viennent s'ajouter celles qui résultent du manque de concours et de sympathie. C'est alors que sonne l'heure de la tentation suprême. Tel qui jusque-là avait marché d'un pas ferme, finit par céder aux séduisantes sollicitations d'un quiétisme énervant. Il a sans doute entrevu le but qui l'a fait tressaillir. Mais il s'autorise de sa grandeur, de sa beauté même pour renoncer à l'atteindre. Arrivent alors les faux frères plus habiles que droits: profitant de toutes les défaillances, ils savent se prévaloir du besoin de sauvegarder les résultats qui leur ont été imposés pour se défendre d'en accomplir de nouveaux. Il faut alors se résigner à chercher ses vrais auxiliaires souvent bien loin dans le temps et dans l'espace, marchant isolés au sein des diverses églises comme on doit avoir le courage de marcher soi-même. Heureux celui qui de temps à autre a le privilége de pouvoir en passage serrer la main d'un compagnon de voyage dont il reconnaît l'air de famille, bien qu'ils tendent au même but par des sentiers opposés.

A quelle époque et à quelle dénomination qu'ils appartiennent, ces hommes ont un trait commun. Ils gémissent et se lamentent déplorant le triste état de l'église : chacun le croit à son époque particulièrement lamentable ; ils ont tous raison et c'est parce qu'ils gémissent, se lamentent et font d'incessants efforts que le triomphe du mal ne va jamais jusqu'à éteindre le lumignon qui fume encore !

A côté de ces esprits chagrins on voit s'avancer heureux et satisfaits les formalistes francs et naïfs, contents de leurs succès extérieurs et appuyés sur la statistique. Etendre le filet de l'Evangile sans trop s'occuper de la largeur ou de la solidité de ses mailles est leur unique préoccupation. A les entendre tout est bien pourvu que les règles soient observées. Grâce à eux, sous les noms les plus divers, dans les églises en apparence

les plus opposées, on voit l'ombre du prêtre qui va grandissant sans cesse, s'allongeant de toute la hauteur dont le laïque s'abaisse. Avec cette douceur qui lui est particulière, le lévite est toujours là au bon moment tenant le néophyte par la main pour lui faire franchir les pas difficiles, alors qu'il s'agit de passer de l'*opus operatum* de la doctrine à celui de la forme, puis, par l'idée magique du sacrement, à celui de l'église où il admire alors sans contrainte son œuvre achevée. Tout formaliste en religion est un papiste en germe. Dès que le sentiment religieux s'éveille chez un homme élevé dans la religion de la forme, il ne lui reste plus, s'il a l'esprit droit et s'il est libre d'entraves extérieures, qu'à remonter vers les sources pures du spiritualisme chrétien ou à aller chercher un refuge dans le catholicisme qui a admirablement réussi à substituer la forme au fond, la religion de l'autorité à celle de Jésus-Christ. Voilà pourquoi, dans le pays classique du formalisme, en Angleterre, on voit tant de personnes passer au catholicisme dès qu'elles sentent le besoin de s'occuper de religion. La forme étant tout pour ces hommes, il vont naturellement là où la plus belle part lui est faite. Quant à ceux qui sont retenus par les préjugés de naissance, les habitudes, et l'éducation, ils forment le gros monceau des protestants catholiques ne se distinguant des autres que par l'inconséquence. Que de protestants de naissance jettent les hauts cris en voyant les scènes de Lourdes et de la Salette sans s'apercevoir qu'ils ont leur fétichisme à eux, ne différant pas beaucoup plus de l'autre que ne diffèrent entre elles plusieurs espèces du même genre ! Le cœur humain a toujours trouvé les charges de spiritualisme beaucoup trop lourdes; voilà pourquoi dans tous les domaines on voit la routine aspirer à supplanter la vie et, en religion, le formalisme, le pli, le rite et le symbole, souvent l'apparence chercher, chez les meilleurs et à leur insu, à se substituer à la vraie religion. Même quand elles sont de droit divin, les formes toujours indispensables risquent de bannir l'esprit. Le pharisaïsme nous offre le plus tragique exemple de tout ce qu'il y a d'enivrant et de fallacieux dans le formalisme. Au sein de la république d'Israël rien n'était laissé à l'arbitraire humain; l'institution dans tous

ses détails, les cérémonies, les moindres rites, tout était voulu de Dieu ; la plus stricte observance de ces nombreuses prescriptions n'en a pas moins conduit les Juifs à crucifier celui dont toutes ces cérémonies et ces symboles avaient justement pour mission d'annoncer, de préparer la venue.

Puisqu'il en est ainsi, les formes étant aussi dangereuses qu'indispensables, le plus sage serait de les réduire au minimum, de façon à ce qu'elles fussent condamnées à s'affaisser sur elles-mêmes comme un sac vide dès qu'elles seraient abandonnées par l'esprit. Du moment où la séve a cessé de circuler dans l'arbre à l'entrée de l'hiver, les feuilles s'en détachent tout naturellement pour joncher nos champs et nos promenades, en attendant que le vent se charge de les disperser et de les faire disparaître. Nul ne s'aviserait de les soigner dans l'espoir qu'au premier printemps la séve voudrait bien les ranimer à nouveau. On est moins intelligent quand il s'agit de la vie spirituelle : la confiance en elle n'est pas suffisante pour la croire de force à se créer à chaque jet nouveau la forme la plus convenable. La circonstance que telle forme a un jour servi d'expression à la vie fait espérer qu'il en sera de nouveau ainsi. On la respecte, on la vénère, on la cultive, dans le vain espoir que la vie consentira à venir déborder un jour de nouveau dans ces canaux réguliers que l'on tient à sa disposition. Qui n'a vu des hommes aussi simples qu'excellents travailler avec une touchente piété à raffermir, à restaurer et à compléter les institutions et les formes comme s'il était possible de retenir dans des bandelettes cet esprit éminemment libre, qui comme le vent, se plaisant à souffler où il veut, ne fait nulle part élection de domicile d'une manière définitive, et est souvent chassé par les efforts mêmes qu'on fait pour le retenir ? De là le culte des reliques, des édifices [1], des localités où se sont passés des événe-

[1] La ville de New-York offre un exemple très frappant d'un formalisme de ce genre. Le dernier grand réveil des Etats-Unis (1857-1858) commença dans l'église de Fulton-street, où se réunissaient depuis longtemps pour le demander un petit nombre d'âmes pieuses et persévérantes. Eh bien, quoique l'on soit depuis longtemps rentré dans le calme, on n'en continue pas moins à se réunir tous les jours dans le même lieu, à la même

ments remarquables; combien peu de personnes ont saisi la portée de cette parole profonde du Maître : « *Femme, crois-moi ; l'heure vient que vous n'adorerez le Père, ni sur cette montagne, ni à Jérusalem... Mais l'heure vient, et elle est maintenant, que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car aussi le Père en demande de tels qui l'adorent. Dieu est esprit ; et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité.* »

Le monde religieux des Etats-Unis n'est pas plus à l'abri de ces travers que celui de la vieille Europe. Le prestige de la prospérité y aidant et les tendances de l'esprit américain portant toutes dans le même sens, on peut dire que le formalisme en Amérique a des chances pour le moins aussi favorables que celles qui lui sont fournies en Europe par les traditions, la magie des souvenirs, ne s'alliant pas trop mal avec cette indifférence en matières religieuses qui nous caractérise à un haut degré. Deux faits cependant tiennent le formalisme en échec et l'empêchent de tout envahir. La liberté religieuse absolue permet d'une part à tout esprit nouveau de se créer les formes qui lui conviennent en même temps qu'elle facilite singulièrement l'abandon des anciennes dès qu'elles ont fait leur temps. Il est même une forme ecclésiastique, éminemment américaine, qui mieux qu'aucune autre réduit le formalisme à sa plus simple expression. D'abord le congrégationalisme reconnaît à chaque église locale particulière les mêmes droits qu'à un grand établissement national, ou régional, absorbant les diverses unités. Ensuite, par l'absence de tout lien officiel et artificiel, il garantit à chaque église le droit salutaire de mourir de fait quand elle est morte en réalité ; de disparaître

heure, dans la pensée que quand il y aura un nouveau mouvement de l'Esprit, il commencera exactement dans le même lieu et de la même manière. Tant il est vrai que toutes les erreurs que l'on a vu s'épanouir à leur aise dans l'église romaine ont de profondes racines dans le cœur humain! Si on constatait avec soin la présence des erreurs similaires dans les deux églises, on aurait moins de peine à comprendre la rechute apparente de bien des gens. Rien de moins commun dans toutes les communions, et même chez les meilleurs, qu'une vraie spiritualité n'excluant d'ailleurs ni le zèle ni la ferveur.

comme simple forme dès qu'elle cesse d'exister comme fait spirituel. La fiction qui consiste à traiter comme vivant un corps mort, sous prétexte qu'il est partie intégrante d'un organisme vivant, ne saurait exister.

Le formalisme par contre trouve un puissant auxiliaire dans la couleur fortement intellectualiste dont la piété anglo-saxonne est redevable aux défauts de l'esprit national et au rationalisme prétendu orthodoxe. C'est ce dont nos lecteurs auront pu s'apercevoir en lisant le remarquable article que la *Revue* a publié dans son dernier cahier de 1874, sur la crise théologique en Amérique. Ce travail est de nature à alarmer non pas tant par la profondeur et l'étendue du mal qu'il signale, mais surtout par l'étrange remède qu'il propose. L'auteur nous présente l'Amérique religieuse sous un jour tout autre que les rapporteurs un peu optimistes de l'*Alliance évangélique*. Appuyé sur les faits, il jette un cri d'alarme motivé : « Le feu y est donc? oui, les flammes ont déjà relui en tous lieux et se répandent maintenant partout. Si les chrétiens américains, si les avocats et hommes d'état, les hommes de lettres, et autres laïques chrétiens de l'Amérique qui peuvent guider l'esprit public et le clergé chrétien d'Amérique aussi, ne veulent pas en être dans dix ans au point où en sont ces mêmes classes de chrétiens en Europe, courant çà et là en se tordant les mains et se déchirant le cœur à la vue de l'extension de cette désolation terrible qui nous menace déjà, et cherchant presque affolés à sauver la foi et le système chrétien d'une ruine et d'une destruction plus complètes, il faut que quelque chose soit fait par tous les amis de Christ au milieu de nous, et cela avec intelligence, promptement, et efficacement. » Ce n'est pas ce côté de l'état religieux des pays anglo-saxons (le mal est encore plus avancé en Angleterre qu'en Amérique) que nous présentent nos journaux, bien persuadés de s'acquitter de leur devoir en s'en tenant à relever ce qui plaît à leurs lecteurs et à jeter un voile discret sur tout ce qui pourrait les troubler. Se bornant à relater les faits et gestes de l'évangélisme aussi bruyant que superficiel, on s'imagine que l'*Evangile de l'inspiration plénière* se chargera d'arrêter le flot qui monte. Et on ne s'a-

perçoit pas qu'en se contentant de crier et de se compter alors qu'il faudrait chercher à comprendre pour répondre ensuite d'une manière intelligente, les chrétiens anglo-saxons travaillent, autant qu'il est en leur pouvoir, à amener ce funeste divorce qui a pour effet de rejeter les classes intelligentes dans l'incrédulité à mesure que les autres s'enfoncent dans la superstition et le bigotisme.

Malheureusement le remède que propose M. Blauvelt ne ferait qu'augmenter le mal. Il accepte naïvement la lutte sur le terrain non pas religieux et moral, mais exclusivement scientifique qu'il convient aux adversaires de proposer. « Ils (les savants) se bornent à réclamer, dit-il, ce qui est parfaitement raisonnable, que chacun de ces dogmes soit positivement appuyé sur des preuves et des raisonnements semblables à ceux qui réclament notre adhésion aux propositions scientifiques ordinaires, et qu'ils prennent ainsi leur place légitime comme partie de la science ; ou bien que l'on accorde franchement que ces dogmes n'ont pas de base scientifique, et qu'ils soient ainsi repoussés comme n'ayant rien de commun avec la science. » On le voit, à entendre notre théologien américain ce n'est pas *avec le cœur et avec la conscience* qu'on ferait de la religion, mais exclusivement avec l'entendement, avec cette faculté qui est seule mise en jeu quand il s'agit de faire de l'algèbre, de la géométrie ou d'étudier une science quelconque. « Il faut dire en un mot, ajoute M. Blauvelt, que chacun des dogmes reçus, pour si sacré et fondamental qu'il soit, est sommé de comparaître au tribunal de la science pour être déclaré vrai ou faux. Pour éviter toute possibilité d'erreur, tout l'examen doit avoir lieu, comme le réclame avec raison M. Renan, dans un esprit purement séculier *et non religieux*, suivant la méthode des grecs, des musulmans, des hindous, hommes étrangers à toute théologie et qui ne songent ni à applaudir, ni à décrier, ni à soutenir, ni à démolir les dogmes. La vérité et rien que la vérité. La vérité non comme conséquence mais comme cause ; la vérité seulement pour de solides raisons; la vérité en exposant sans merci toutes les erreurs et tous les sophismes; la vérité à tout prix et la vérité à tout hasard, tel

doit être toujours le seul mot d'ordre. » Ah ! que voilà bien ce rationalisme orthodoxe avec toutes ses illusions, que les théologiens vivants du XVIe siècle étaient loin de professer ! Il nous semble entendre cet excellent M. Gaussen à la fois poëte et géomètre, nous disant gravement qu'il fallait prouver la vérité de l'Ecriture sans *ouvrir le volume,* comme quand il s'agit d'établir l'authenticité des écrits d'Homère ou de Virgile. Dans la controverse décisive on exclut tout simplement les organes appelés à saisir la vérité, la conscience et le cœur, la vérité elle-même qui seule en se montrant peut mettre un terme au débat. Pascal et Vinet ont guéri de ces illusions-là tout homme qui parmi nous comprend les premiers mots des questions religieuses et théologiques. — « C'est le cœur qui sent Dieu, dit Pascal, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Ce n'est que dans la mesure où on fait l'expérience personnelle et vivante du christianisme qu'on le comprend. Ces choses-là ne s'apprécient pas du dehors ; entrez et vous verrez clair. « Il ne faut, dit Vinet, quand il s'agit de décider de la vérité du christianisme, il ne faut faire abstraction de rien de ce dont l'homme se compose. Il faut apporter, il faut jeter dans la discussion ses craintes et ses espérances, ses joies et ses douleurs, sa vie extérieure et sa vie intérieure, l'esprit et l'âme, l'homme du temps et l'homme de l'éternité. C'est ainsi, c'est-à-dire complet, vivant et personnel, que de telles questions veulent nous trouver ; autrement, elles se joueront de nos efforts et se riront de nos certitudes. » Par ce côté-là la théologie devient à son tour une science relevant de la raison. Elle est la science des faits moraux, psychologiques, religieux, — tout aussi incontestables que ceux de l'histoire naturelle, — dont le chrétien a fait l'expérience. Les dogmes chrétiens ne sont plus alors, comme le suppose M. Blauvelt avec tous les supranaturalistes, *des formules révélées de Dieu*, mais bien le résultat du travail scientifique de la conscience chrétienne entrant en contact avec l'Evangile, que l'homme est appelé à s'assimiler par toutes les facultés de son être. Le dogme devient alors variable et soumis à toutes les vicissitudes de la science, tandis que les faits évangéliques demeurent per-

manents. Il est impossible qu'un homme de la valeur de M. Blauvelt, qui réagit à propos avec tant d'énergie et de courage contre la vieille apologétique extérieure des Anglais, ne s'aperçoive pas bientôt qu'il en conserve tout ce qu'elle a de plus fâcheux, l'idée que le christianisme *est essentiellement un ensemble de connaissances révélées* s'adressant avant tout *à l'intelligence*. Il ne pourra agir efficacement sur ses compatriotes en vue d'une réforme franche et radicale de la théologie qu'à condition de leur ressembler moins. Avant d'entreprendre de justifier au tribunal de la science l'*ensemble* de la théologie traditionnelle, il faut en tout premier lieu faire le départ entre l'élément religieux, relevant de la conscience et du cœur, et l'élément éminemment humain et transitoire toujours *justiciable de la science chrétienne*.

Il est intéressant de voir les réponses faites à M. Blauvelt par le monde religieux. Comme il arrive toujours en pareil cas, l'auteur s'est attiré plus de mauvais compliments et d'animadversion que de réfutations. La revue toutefois qui avait d'abord publié ces articles alarmants a donné plus tard quelques pages destinées à rassurer. L'auteur, M. Lyman H. Atwater, signale d'abord quelques exagérations dans le travail auquel il répond. Tout en reconnaissant que le scepticisme moderne a pris pied en Amérique, il nie que les ravages soient déjà aussi étendus et aussi profonds qu'on le prétend. M. Atwater relève également ce qu'il y a de paradoxal dans l'assertion que les chrétiens sont moins bien placés que personne pour défendre le christianisme, sous prétexte qu'ils ont pris parti. M. Blauvelt a pris en effet trop au sérieux le mot de M. Renan qui prétend que pour rendre justice à une religion il faut y avoir cru et ne plus y croire. S'il n'est que trop vrai que chez beaucoup de chrétiens l'amour abstrait de la vérité, quelle qu'elle soit, ne triomphe pas toujours du préjugé de l'éducation et de l'habitude, les hommes de science ne sont pas plus à l'abri que les autres de ce travers inhérent à la nature humaine. On a beau dire, le préjugé invétéré contre le surnaturel n'est inspiré que par une philosophie préconçue, ou par une science empirique trop étroite qui au lieu d'être franchement décidée à enregistrer

docilement ce *qui est*, devient infidèle à son principe et prétend trancher à l'avance ce qui *doit être*, sous prétexte de faciliter sa tâche.

Mais ce qu'il importe surtout de relever, c'est que M. Atwater n'accepte pas le critère de la vérité chrétienne proposé par M. Blauvelt. Comme nous il estime que le christianisme doit être abordé par l'homme tout entier, sans qu'aucune de ses facultés et de ses besoins soit mis en charte privée. « Elle est vaine, dit-il, la tentative de faire de la croyance en la vérité des évangiles, le fait d'une pure gymnastique intellectuelle, sans aucune intervention de l'élément moral. Les vérités et les considérations morales n'en sont pas moins intellectuelles ; elles ne peuvent être perçues que par l'intelligence, mais il faut se garder d'en exclure l'*élément moral et le discernement spirituel*. Cette mise en jeu de nos facultés morales relève à la fois de l'intelligence et du sentiment... Quand on prétend, — et c'est bien là l'idée des sceptiques modernes, — n'admettre pour valables que les preuves sensibles, faisant appel au témoignage des sens ou aux déductions logiques qui en découlent, nous protestons avec tout le sérieux dont nous sommes susceptibles. »

Il est à regretter que M. Atwater n'ait pas poussé plus loin ses investigations. Il se serait peut-être aperçu alors qu'il était sur le même terrain que son adversaire sans tirer les conséquences logiques renfermées dans le principe commun. Les deux auteurs nous font en effet l'impression de ce mouvoir sur ce terrain stérile du supranaturalisme rationnel. C'est encore là un de ces points sur lesquels les Américains auraient eu à apprendre quelque chose surtout des Allemands, et même des Français. Ce n'est qu'après avoir rompu en visière à ce supranaturalisme superficiel qui règne un peu partout, du moins dans la conception populaire des protestants qui le confondent avec l'orthodoxie du XVIe siècle infiniment supérieure, qu'on peut entrevoir la possibilité d'une théologie nouvelle répondant aux besoins de l'époque. Qu'on se le dise bien, le protestantisme ne sera à la hauteur de sa mission que lorsqu'il usera hardiment de la faculté de se réformer lui-même. Les

théologiens du XVIe siècle lui ont donné à cet égard un bel exemple que la routine humaine a fait trop tôt oublier. Il ne s'agit ni de restaurer, ni de réformer, mais de fonder à nouveau sur la base inébranlable posée par celui qui s'est appelé le chemin, la vérité et la vie. En Amérique comme en Europe, il importe de se mettre promptement à l'œuvre, sous peine de voir s'établir le funeste divorce presque consommé dans nos pays de langue française où la culture et l'intelligence aboutissent à l'incrédulité d'une part et le christianisme et la piété s'étiolent d'autre part dans l'ignorance, l'étroitesse et la superstition.

Toute cette étude l'aura suffisamment montré, le péril est beaucoup moins grand aux Etats-Unis que chez nous. Mais il est certain qu'il commence à poindre : bien loin de blâmer M. Blauvelt d'avoir jeté le cri d'alarme, on ne saurait trop l'en remercier. Ensuite l'Amérique est incomparablement mieux outillée que nous pour marcher à l'encontre de la crise. Non-seulement elle possède des églises nombreuses, respectées, exerçant une grande influence dans le pays, mais elle a encore une théologie. Celle-ci fût-elle défectueuse, elle vaut mieux que rien ; on se trouvera à l'abri de cette grossière ignorance qui chez nous provoque une foule de malentendus et paralyse tous les efforts. Et puis n'oublions pas que l'Amérique est le plus grand pays protestant du monde. Grâce à la liberté religieuse absolue, à la flexibilité des institutions ecclésiastiques qui en résulte, à ce grand nombre de sectes dont on ne sait pas apercevoir les bons côtés, on s'y trouve à l'abri de cet isolement absolu qui dans notre vieux monde rongé par l'indifférence énerve tant de courages, alors qu'on se voit condamné à n'être que la fraction imperceptible, la minorité inappréciable dans le sein d'une minorité. Dans ce pays jeune il n'est pas d'idée, fût-elle étrange et bizarre, qui ne soit sûre de rencontrer aussitôt des amis et des partisans. Quand l'heure sera venue, la réforme théologique ne saurait être moins bien partagée.

Ce que nous avons dit précédemment des tendances qui se sont fait jour avec une remarquable unanimité dans les réunions de l'Alliance évangélique à New-York indique assez que

le terrain est préparé. Rien ne peut arrêter cette évolution éminemment salutaire qui doit s'effectuer dans la théologie, quand on en est venu à voir dans le christianisme non plus un ensemble de formules, de doctrines révélées, mais une vie nouvelle, supérieure, divino-humaine apportée par Jésus avec mission de renouveler la face de la terre. C'est bien évolution théologique que nous disons. En effet, quand en présence des avantages de tout genre dont jouissent les Américains on se rappelle qu'ils sont un peuple éminemment pratique, comment ne pas espérer qu'ils éviteront une révolution? Si la liberté accomplissait cette nouvelle merveille, il ne resterait plus qu'à s'incliner et à imposer silence à ses antipathies. Le succès tient à peu de chose. Il suffirait de quelques hommes de talent et de piété jouissant suffisamment de la confiance du peuple religieux pour lui faire comprendre qu'il s'agit non pas de renverser la foi, mais de l'asseoir sur des bases solides comme le roc, sur l'esprit et non sur la lettre; de la faire reposer en plein sur la conscience chrétienne désireuse d'accomplir toujours des progrès nouveaux en s'appuyant sur l'Ecriture qui a déjà servi à la former. Alors seulement les églises d'Amérique, retrempées par ce nouveau souffle de l'esprit d'en haut, se trouveraient à la hauteur de la grande tâche qui les attend, l'avenir religieux de la civilisation américaine serait assuré pour longtemps; elle ne ferait pas la triste expérience du divorce entre les forces religieuses et morales d'un part et la civilisation d'un autre qui, en Europe, menace de nous faire reculer vers les plus sombres jours de notre histoire. Qui sait? l'Amérique, qui s'est mise en route beaucoup plus tard que nous, peut avoir effectué son évolution avant que nous ayons échappé à l'indifférence et au marasme de l'heure présente. Nos devanciers et nos maîtres pour tout ce qui tient à la liberté politique et religieuse, les Américains demain peut-être nous laisseront bien en arrière pour tout ce qui tient à la théologie. Le sol de l'Europe semble parfois épuisé sans retour. Çà et là on voit bien poindre quelques idées grandes et généreuses, mais elles ne peuvent aboutir, il faut de toute nécessité qu'elles traversent l'Atlantique pour prendre leur développement et porter leurs fruits.

Ce contraste est une réponse à la grande question que nous avons posée : les faits se sont chargés d'y répondre. Comment ne pas admettre que les forces du spiritualisme ont été relativement plus vigoureuses dans un pays qui a sauvé tout ce qui lui était cher, foi, théologie, église, que dans les contrées qui se sont laissé enlever presque tous ces biens? Si à cela venait s'ajouter une évolution théologique s'accomplissant heureusement le fait se trouverait deux fois prouvé Ce qui permet d'espérer qu'il en sera bien ainsi c'est que, tout en ayant des plaies profondes, sur lesquels nous nous sommes gardés de jeter un voile, les Etats-Unis demeurent encore le pays où à l'heure présente le christianisme exerce l'influence la plus générale, la plus incontestée. Le passé et le présent semblent être une garantie de l'avenir. Aujourd'hui encore le jugement porté vers 1830 par Tocqueville, demeure pleinement fondé. « Il est permis, dit-il, de penser qu'un certain nombre d'Américains suivent, dans le culte qu'ils rendent à Dieu, leurs habitudes plus que leurs convictions. Aux Etats-Unis d'ailleurs le souverain est religieux, et par conséquent l'hypocrisie doit être commune ; mais l'Amérique est pourtant encore *le lieu du monde où la religion chrétienne a conservé le plus de véritable pouvoir sur les âmes ;* et rien ne montre mieux combien elle est utile et naturelle à l'homme, puisque le pays où elle exerce de nos jours le plus d'empire est en même temps le plus éclairé et le plus libre. »

Voilà pourquoi l'Amérique demeure la gloire et l'espérance du protestantisme auquel elle est redevable de tout ce qu'elle est. Recueillons soigneusement cette parole précieuse : à l'heure présente le pays le plus libre est aussi le plus religieux et le plus franchement protestant dans le sens historique et positif du mot. Il ne saurait y avoir de fait plus propre à encourager ceux qui ont l'intelligence assez ouverte pour s'aperçevoir qu'ils assistent en Europe aux dernières agonies des églises du XVIe siècle. Infidèles à la fois à leur principe ecclésiastique et à leur mission religieuse parce qu'elles sont devenues étrangères au souffle profondément religieux et spirituel de la réformation, elles sont dans cette position angoissante d'un malade qui ne

peut ni mourir ni vivre. Et cela dure depuis des années, et cela peut durer encore longtemps. C'est en vain que le catholicisme pousse la logique de son principe jusqu'à l'absurde; ce spectacle est impuissant à redonner un élan général à son adversaire décidément frappé à mort. Tandis que celui-ci se meurt d'atonie, son antagoniste est en proie aux convulsions du délire. Devenu le représentant le plus authentique de la superstition et du fétichisme, le catholicisme n'a plus de puissance que dans les mains des habiles qui s'en servent pour leurs fins politiques; les églises officielles protestantes, sont déjà légalement, en bien des lieux du moins, entre les mains des adversaires de toute religion; et çà et là au milieu de la décomposition générale on voit surgir quelques rares églises libres débiles, atteintes à leur tour du mal général et poussant, ainsi que le disait déjà Vinet, sur le tronc des églises nationales, comme l'agaric sur un tronc pourri.

Certes, pour quiconque s'intéresse encore à l'avenir religieux de notre vieux monde, c'est un privilége inappréciable de voir et de revoir l'Amérique religieuse. Non pas, encore un coup, qu'elle nous offre l'image de la perfection, mais, en nous présentant des défauts dont nous n'avons pas le moindre soupçon parce qu'ils sont exactement l'opposé des nôtres, elle nous aide à reprendre notre équilibre. Méconnus, sans puissance aucune, les vrais chrétiens en Europe ne connaissent plus ces grandes, ces saintes ambitions pour l'Evangile et pour l'église qui dans les belles époques ont fait battre le cœur des fidèles intelligents. Singulièrement modestes, nous acceptons d'assez bonne grâce le triste sort qui nous est fait: on dirait que tout honteux et heureux d'être encore tolérés, nous avons déjà pris le parti de nous réfugier dans les villages obscurs, dans les réduits de nos cités, comme faisaient dans les premiers siècles de notre ère les païens dévots battant en retraite devant les lumières chrétiennes. Et il se rencontre des esprits étroits, des sectaires dont le zèle égale l'ignorance pour soutenir que tel est bien l'état normal de l'église, destinée à un petit nombre d'élus; des docteurs diserts exposant d'ingénieuses théories destinées à justifier ce triste état des esprits. S'il fallait en croire ces fi-

dèles, il ne faudrait plus aller puiser la lumière dans les portions les plus claires de la Parole de Dieu ; de prétendues prophéties de l'avenir auraient réglé à l'avance le programme minutieux des faits et gestes de l'église, des obligations des chrétiens pendant le cours des âges. Comme dans toutes les époques de défaillance, oubliant qu'il s'agit d'être ouvrier avec Dieu, on attend que le Sauveur, acceptant cette fois la méthode charnelle d'établir son règne que les Juifs ont prétendu lui imposer, vienne par un grand coup de théâtre et avec déploiement de puissance extérieure établir définitivement la religion spirituelle, après avoir réinstallé le culte lévitique et tout ce qui s'en suit. Notre théologie surannée tourne au judaïsme, la moins spirituelle au pharisaïsme. On déclare hardiment que le trésor du père de famille est décidément vide, pour ne pas rompre avec l'esprit de routine, avec cette incurable paresse qui empêchent d'aller y puiser des choses anciennes et des choses nouvelles.

Nous voudrions que tout jeune chrétien intelligent, plein d'enthousiasme pour l'idéal et désireux de ce consacrer au triomphe de la vérité pût se soustraire pendant quelques années aux influences débilitantes de cette atmosphère et aller respirer l'air tonique de la société religieuse américaine. Il trouverait là non une vieillesse chagrine charmant ses loisirs par les jeux de l'enfance, mais des hommes, des chrétiens virils, vigoureux, énergiques, étrangers à nos préoccupations séniles, étendant chaque jour le royaume de leur Maître par de nouvelles conquêtes, parce qu'ils ont une foi, une église, une théologie. Là au moins on peut se dire franchement chrétien et porter la tête haute si non devant Dieu du moins devant les hommes, partager toutes les préoccupations de son peuple, marcher à l'avant-garde de tous les progrès. Tandis que catholiques et protestants rivalisant de zèle achèvent de compromettre le peu de religion qui reste en Europe, en rêvant les uns d'une théocratie jésuitique, les autres plus ridicules encore, d'une théocratie libertine, on fonde en Amérique la seule théocratie vraiment admissible, exclusivement spirituelle, répudiant toute contrainte et n'acceptant que des gens de bonne volonté. Si le christia-

nisme doit encore avoir un avenir, — et nul vrai chrétien ne saurait en douter, — ce n'est que sous ce régime sain et fortifiant. Quand donc on a le cœur assez bien placé pour ne pas risquer d'emprunter à l'Amérique ses défauts, il vaut la peine de traverser l'Atlantique. Les hommes qui prennent au sérieux l'alliance du christianisme et de la liberté ne forment en Europe qu'une minorité méconnue et sans grande influence. Il ne peut avoir été inutile pour quelques-uns d'entre eux d'avoir constaté qu'en Amérique les représentants des mêmes principes forment une respectable majorité. On a beau être décidé à aller de l'avant en marchant par la foi, il n'est pas superflu pour l'humaine faiblesse d'avoir de temps à autre l'occasion de marcher par la vue. En venant se perdre de nouveau dans les rangs serrés de ces populations de l'ancien monde, hésitant sans cesse entre une superstition honteuse et une incrédulité désespérante, aussi humiliante l'une que l'autre pour la dignité humaine, peut-être rapporteront-ils quelque chose de cette confiance, de cet entrain avec lesquels des chrétiens intelligents savant faire avancer une grande et noble cause : l'alliance indissoluble de l'Evangile et de toutes les libertés, seul moyen d'assurer le vrai progrès. Et qui sait? Tel qui aura débarqué sur les rivages de l'Amérique, incertain encore, désireux de voir par lui-même ces églises si différentes des nôtres en sera peut-être revenu convaincu, résolu à se joindre à ceux qui travaillent à faire triompher dans notre vieux monde les principes qui assurent la prospérité et l'avenir du nouveau. A la fin du siècle dernier, alors que la république américaine était encore au berceau, le philosophe allemand Kant, qui en suivait les premiers pas avec la plus vive sympathie, avait l'habitude de dire que les Américains se livraient à une expérience du succès de laquelle dépendait le salut du genre humain. Grâce à Dieu, les espérances du grand penseur se sont réalisées : l'expérience à réussi. Il faut maintenant que le monde entier en profite.

P.S. Voilà donc le travail que vous m'avez imposé ; il ne m'a rien appris à moi-même ; il n'apprendra rien à personne

car, suivant l'usage consacré, il ne sera pas lu par ceux auxquels il pourrait être de quelque utilité. Vous devez être fier d'avoir obtenu un si beau résultat.

— Depuis quand êtes-vous si utilitaire? A ce compte-là vous ne devriez pas aspirer à ce qui doit être, mais vous contenter simplement de ce qui est possible. Cédant à une ambition posthume et vous ravisant un peu tard, auriez-vous peut-être l'espérance de réussir dans le monde? Il me semblait qu'à cet égard vous ne redoutiez pas précisément de remonter le courant général. Ayez donc le courage d'accepter sans arrière-pensée toutes les conséquences de votre position. Si vous avez raison dans le tableau que vous tracez de notre position théologique actuelle vous ne devez pas être surpris de rencontrer si peu de sympathie; s'il en était autrement nous ne nous trouverions pas dans cet état de marasme dont vous parlez, sans théologie, sans église, bientôt peut-être sans foi. A mon sens, dans votre étude sur les conférences de New-York, vous vous êtes trop préoccupé de nos circonstances dans les pays de langue française. Est-il nécessaire de vous rappeler que ce qui importe ce n'est pas le succès mais l'accomplissement consciencieux sinon joyeux de ce qu'on estime être son devoir? Si vous savez trop bien ce que le succès coûte de nos jours pour être disposé à le payer à son prix, prenez donc une bonne fois pour toutes votre parti de ne pas l'obtenir. Vous échapperez alors à une certaine humeur chagrine qui s'est glissée dans ce travail comme dans vos publications récentes. Cette disposition d'esprit qui n'est que trop légitime peut se faire jour dans le cercle étroit de quelques amis, mais convient-elle à la parfaite objectivité, à la sérénité de la science? On ne choisit pas sa tâche; l'essentiel c'est de demeurer fidèle à celle qui vous a été imposée. Et puis cette étude sur l'Amérique a-t-elle donc été sans aucun profit pour vous? Après l'avoir lue il me semble qu'elle détonne sensiblement avec la manière dont vous vous exprimiez à votre retour des conférences. Je puis l'avouer maintenant, si j'ai tant insisté pour obtenir de vous ce travail, c'est un peu parce que je croyais vous voir dans les dispositions voulues pour faire prédominer la critique sur l'éloge. En

effet tout en prisant fort les principes américains, je prends moins aisément que vous mon parti de voir ceux qui les professent rester trop au-dessous de leur idéal. Me suis-je trompé en vous soupçonnant de reculer devant la nécessité d'avoir trop à critiquer, ou vous est-il arrivé la même aventure qu'à Balaam?

Mais revenons à la question générale. Auriez-vous donc complétement perdu votre temps, — puisqu'à tout prix vous réclamez des considérations utilitaires, — si vous et vos amis, en persistant à faire encore de la théologie alors que presque tout le monde l'abandonne, à moins qu'il ne s'agisse de plaider une cause dans l'intérêt d'un parti, vous aviez jusqu'à des jours meilleurs empêché qu'il ne s'établît une espèce de prescription contre elle? Serait-ce bien le moment de se décourager et de perdre patience alors que, comme vous l'annoncez, la théologie nouvelle pourrait nous arriver dans quelque temps par la voie favorite des traductions de l'anglais? Puisque vous avez osé placer votre vaisseau sur le promontoire le plus élevé du rivage, — c'est là votre fort et votre faible, — sachez attendre que la mer soit assez haute pour le faire flotter.

J.-F. Astié.

LE DROIT,

SES MOTIFS, SES MOYENS ET SES RÈGLES

PAR

HENRI BROCHER

I

Nous avons vu surgir du conflit des mobiles un mobile qui s'impose aux autres et qui prend le nom de volonté.

Nous allons retrouver un phénomène analogue à un degré supérieur de l'échelle et avec des proportions plus vastes.

Comme il y a plusieurs mobiles dans un individu, il y a dans le monde plusieurs volontés qui se contrarient et qu'il s'agit de concilier.

Appelés à jouir en commun du monde, les hommes peuvent s'entraver ou s'aider. Leur intérêt leur commande impérieusement de s'aider ; et cependant ils commencent par se nuire. Ils le font, non par malveillance mais par ignorance, faute de savoir comment s'y prendre pour faire leur chemin sans entraver celui d'autrui.

Les volontés des individus se contrarient, soit qu'elles poursuivent des buts différents :

> Pour un âne enlevé deux voleurs se battaient,
> L'un voulait le garder, l'autre le voulait vendre,

soit qu'elles poursuivent le même but, mais d'une manière exclusive, chacune pour soi :

> Deux coqs vivaient en paix ; une poule survint :
> Et voilà la guerre allumée.

La tendance qui pousse chaque homme à réaliser et à maintenir sa volonté le pousse à l'imposer aux autres hommes.

Chacun voudrait faire de ses convenances la loi universelle, et cette tendance est le germe du droit. Elle commence par produire des effets tout différents de ceux qu'elle aura plus tard. Elle enfante la guerre de tous contre tous, avec le besoin de vengeance qui est la première manifestation de l'idée de justice dans la conscience humaine.

Cette lutte des volontés se poursuit avec les épisodes les plus divers. Un certain nombre de volontés réussissent à s'imposer à leur entourage, à devenir la loi d'un petit nombre de personnes. Il se crée ainsi plusieurs groupes, qui ont chacun leur centre. Ces volontés maîtresses, c'est en général le père vis-à-vis de sa femme et de ses enfants, entrent à leur tour en conflit les unes avec les autres. Comme il est toujours donné à celui qui a, les plus puissants étendent leur domination sur leurs voisins, et les petits groupes sont absorbés dans de plus grands. Ceux qui réussissent à conserver leur indépendance deviennent tous les jours plus rares. Une seule et même volonté s'impose à un très grand nombre de personnes et devient leur droit. Le droit commence donc par être la volonté du plus fort. Mais ce n'est là qu'une forme primitive et défectueuse, qui fera bientôt place à autre chose.

Les volontés les plus fortes s'imposent aux autres, mais elles ne réussissent pas à s'imposer de tous points. Ceux qui succombent conservent leur indépendance à certains égards.

Le même individu verra sa conduite déterminée par plusieurs volontés, par la sienne, par celle de son maître direct, par celle du maître de son maître, et ainsi de suite.

Plus est grand le groupe soumis à une volonté maîtresse, plus seront nombreuses ou puissantes les volontés sous-maîtresses qui subsistent à côté de la première. Toute domination perd en intensité ce qu'elle gagne en étendue ; elle prépare sa dissolution en élargissant sa sphère d'action.

En outre, les vaincus réussissent souvent à modifier par leur résistance les volontés des vainqueurs. Le droit qui s'établit alors est une résultante à la formation de laquelle les diverses volontés en conflit ont contribué, pour des parts inégales peut-être. Cette inégalité, très grande dans l'enfance des

sociétés et des individus, diminue à mesure des progrès de la civilisation et de l'éducation. Le droit, qui était d'abord la volonté du plus fort, tend à devenir la volonté de tous. Pourtant, nous sommes encore très éloignés du but.

Le droit est donc une volonté collective, une volonté au second degré. Il présente au second degré ce caractère vague, dénué de précision, que nous avons constaté dans la volonté. Il ne faut pas prétendre en donner une définition parfaitement exacte, ni surtout nous étonner si les différents esprits le comprennent différemment. Les malentendus sont d'autant plus faciles que l'on a à faire à une conception qui comprend des notions contraires.

Le droit est la négation d'une volonté par l'affirmation d'une autre volonté. Les différents peuples l'ont envisagé tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre point de vue. L'antiquité classique, qu'on accuse d'avoir sacrifié l'individu à l'état, voyait dans le droit un obstacle à la volonté, une nécessité. Ce point de vue trouve son expression dans le mot latin *jus*, lequel, au dire des philologues, signifierait un lien. Les peuples chrétiens sont plus individualistes ; en outre, ils se considèrent comme faisant le droit, plutôt que comme le subissant. Ils y voient l'aspiration, et non pas la résistance. Notre mot français droit est le *Recht* des allemands latinisé. Or *Recht* a la même racine que *Rache,* vengeance, et *rechnen* compter. Dans l'opinion courante, le droit est beaucoup moins ce qui est nécessaire que ce qui est avantageux, satisfaisant. Cette conception s'est conservée jusqu'à nos jours, et donne la clef de bien des choses. Nous la retrouvons dans la tendance générale de la révolution française, à laquelle M. Louis Blanc reproche d'avoir oublié les devoirs à force de donner de l'importance aux droits. Elle nous explique pourquoi tant de gens ne comprennent l'injustice que lorsqu'ils en souffrent directement ou indirectement ; pourquoi par exemple des gens qui trouvaient parfaitement légitime d'aller s'établir chez des populations contre lesquelles on ne peut pas avoir l'ombre d'un grief, de leur prendre leurs champs et finalement de les exterminer, crient à l'injustice quand on soumet des provinces à un gouverne-

ment qu'elles n'ont pas choisi, sans toucher du reste aux propriétés des habitants.

II

Nous sommes assez avancés pour nous expliquer sur les rapports du juste et de l'utile. Le mot utile désigne souvent une chose qui peut produire un bien, sans en être toujours un par elle-même. On dira par exemple que la richesse est utile, mais qu'elle est un mal pour qui n'en sait pas user. Ce n'est pas ainsi que l'on entend l'utile quand on l'oppose au juste; personne ne doute que le juste n'ait sa grande utilité.

D'autres fois, l'utile est ce qui est immédiatement avantageux. On peut alors l'opposer au juste et au devoir, qui l'un et l'autre apportent leur récompense avec eux, mais qui souvent la font longtemps attendre et commencent par être pénibles. Ainsi l'utile est l'avantage direct, le juste un avantage plus considérable, mais plus éloigné. Cette distinction s'applique soit aux personnes soit aux espèces.

Aux personnes d'abord. Le juste ou le droit se présente comme l'avantage et la volonté du plus fort, de celui qui me domine : peu importe, du reste, que cette volonté soit celle de Dieu, d'un homme, ou que ce soit la volonté générale que je contribue pour ma part à former. L'utile, c'est mon avantage individuel, ma volonté particulière, que je suis appelé parfois à sacrifier pour ne pas encourir la colère du dominateur.

La distinction faite plus haut s'applique encore aux espèces. Il conviendrait de régler un rapport juridique d'une certaine manière ; on se trouve appelé à le régler tout autrement, parce qu'il faut appliquer une disposition générale, établie en vue de cas tout différents. Quelquefois on déroge à la règle générale par une disposition spéciale prise, comme disent les Romains, *non ratione juris, sed utilitatis causa*. On le voit : l'utilité, c'est la convenance du cas particulier dont il s'agit ; la raison de droit, c'est la convenance d'ordre supérieur qu'il y a à régler tous les cas par un petit nombre de dispositions générales ; celles-ci sont observées religieusement malgré les

inconvénients de détail qu'elles peuvent présenter, en raison des avantages majeurs qu'elles procurent.

Le juste et l'utile sont entre eux dans le rapport du tout et de la partie. L'être borné, qui ne voit que son intérêt personnel, dans une certaine mesure même, celui qui ne voit que l'intérêt d'un parti, d'un pays, celui qui n'envisage qu'un seul point de vue, ne peuvent pas avoir le sentiment de ce qui est juste ; ce qu'ils décorent de ce nom sans s'en douter, c'est leur bon plaisir particulier. La largeur et l'élévation de vue sont indispensables à l'esprit de justice.

III

Avec l'apparition de la notion de droit, un grand changement s'est opéré dans la position de l'homme. Notre conduite est déterminée, avons-nous dit, par les considérations de jouissance et de souffrance. Or, c'est la nature, ou, si on le préfère, c'est Dieu qui fait que l'homme jouit d'une chose et souffre d'une autre. Aussi peut-on dire que l'homme est primitivement régi par une loi naturelle ou divine. Il est vrai que le mot loi prend ici un sens différent de celui qu'il a quand il est question de lois humaines : la notion de convention s'efface derrière celle de nécessité. Nous voyons ici comment s'est opérée la transition entre les deux acceptions, juridique et scientifique, du terme.

Après avoir considéré l'homme isolé, seul en face de la nature et de Dieu, de la loi naturelle ou divine, nous avons à le considérer dans ses rapports avec ses semblables et avec la loi humaine. Quel sera le rapport des deux lois ?

Il semble au premier abord qu'il ne devrait pas y avoir de désaccord entre elles, que la loi humaine devrait refléter la loi divine en la complétant sur certains points indifférents. Ainsi la loi naturelle veut qu'un droit dont on ne fait pas usage se perde au bout d'un certain temps. Il est important que ce laps de temps soit établi d'une manière invariable ; mais il est assez indifférent qu'il soit de vingt-cinq ou de trente ans. La loi naturelle se tait sur ce dernier point, qui doit être réglé

par des dispositions arbitraires. Il semble que la loi humaine devrait se borner à cette fonction, qui lui a été assignée déjà par Aristote. (*Morale*, liv. V, chap. 7e.) Mais la question se complique par l'intervention d'un fait mystérieux, à la fois inexplicable et incontestable, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler: l'homme ne connaît pas toujours la loi divine, et quand il la connaît, il ne veut pas toujours l'observer. C'est ainsi qu'il peut y avoir conflit entre la loi humaine et la loi divine, et qu'il y a lieu de se demander la position à prendre en pareil cas.

Sans doute, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Mais bien souvent Dieu s'efface comme à dessein derrière les hommes, auxquels il délègue ses pouvoirs et par l'intermédiaire desquels il communique avec nous. Celui qui n'aime point son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? (1. Jean IV, 20.) Bien souvent, sous prétexte d'observer la loi divine, nous obéissons à nos convenances et nous cherchons à les imposer égoïstement aux autres sous ce titre; de telle sorte que pour suivre une prescription secondaire et contestable, nous violons la loi fondamentale de la charité. Avec plus de conscience et d'empire sur nous-mêmes, nous aurions compris que le sacrifice de notre manière de voir individuelle à celle de nos frères était ce que nous pouvions faire de plus conforme à la loi divine, ou, comme on dit, de plus agréable à Dieu.

Jusqu'ici, nous n'avons qu'une application de cette vérité mentionnée plus haut: qu'il y a dans chaque homme une pluralité de mobiles contradictoires, d'où peut résulter une pluralité de devoirs opposés. En particulier, l'homme n'est pas seulement un individu, il est aussi membre d'une société; il doit tenir compte, non-seulement de sa conscience et de son intérêt individuel, mais encore de la conscience et de l'intérêt de la société. Jusqu'ici, nous n'avons que des prescriptions purement morales. L'homme, à mesure que sa conscience se développe, apprend à ne pas agir seulement suivant ses mobiles, mais à tenir compte aussi des circonstances, au nombre desquelles se trouvent les intérêts et les vœux d'autrui. Il ne

cesse pas de régler sa conduite d'après ses convenances et sa conscience individuelles, lors même qu'il se conforme à celles de la société. Malheureusement, cette harmonie qui serait la perfection, est loin de toujours exister.

Nous avons montré comment les volontés entrent en conflit, et comment les plus puissantes s'imposent aux plus faibles. Celles-ci ne consentent pas, elles subissent. Ce malheur n'est pas absolument sans compensation ; il a l'avantage de dégager la responsabilité. C'est là peut-être ce qui explique l'accueil facile qu'a reçu et la ténacité avec laquelle s'est maintenue l'idée qui voit un jugement de Dieu dans l'issue des combats. Sans doute, il ne manque pas de protestations et de déclamations en sens contraire ; mais on peut se demander si les plus violentes d'entre elles au moins ne sont pas dues précisément au dépit d'avoir vu tourner contre soi le moyen de justification sur lequel on comptait le plus. Assurément, il s'en faut bien que la volonté la plus forte, la mieux pourvue de moyens d'action, soit aussi la meilleure, la plus sage et la mieux intentionnée. Mais le contraire est encore moins démontré. Ni le vainqueur, ni le vaincu ne sont infaillibles. Mais le vainqueur croyant, qui peut assurer le succès de sa cause et qui ne le fait pas, est en faute. La position du vaincu est toute différente. Lorsqu'il a fait tout ce qui dépend de lui, s'il n'atteint pas son but, la faute n'en est pas à lui, mais aux circonstances qui lui opposent des obstacles insurmontables. On peut dire qu'en accordant aux uns et en refusant aux autres ce dont ils ont besoin pour réaliser leurs vues, Dieu, manifesté par la force des choses, montre lequel des deux adversaires est l'instrument de sa volonté ; ces jugements sans doute ne sont pas définitifs. La cause du vaincu peut être excellente, seulement l'heure de son triomphe n'est pas encore venue. Il faut alors accepter cet arrêt et se réserver pour des temps meilleurs. En tout cas, nul n'est tenu à l'impossible. C'est un devoir de persévérer dans le bien, mais c'est une faute de persévérer dans le mal, dans ce qui ne nous procure que revers et souffrances et de regimber contre l'aiguillon.

Une fois établi que la force majeure dégage la responsabilité,

il resterait à préciser dans quels cas elle la dégage. Nous avons là une délicate question d'application, sur laquelle nous aurons peut-être à revenir plus tard, mais que pour le moment nous devons nous borner à mentionner. Disons seulement qu'il n'est nullement nécessaire que la force majeure aille jusqu'à l'anéantissement. On ne demande pas à un soldat de se laisser fusiller pour ne pas prendre part à une guerre injuste. Ce serait méconnaître les conditions de la nature humaine et construire en théorie, sur des bases qui n'existent pas, une morale irréalisable. On admet qu'un homme peut sans perfidie et même sans faiblesse abandonner un drapeau pour un autre; on verra dans l'énergie avec laquelle il les aura défendus l'un et l'autre une preuve de la sincérité de sa conversion.

Il résulte en tous cas de ce que je viens de dire que l'homme n'agit pas toujours librement. Sa conduite est déterminée, soit par des nécessités physiques, soit aussi par des nécessités juridiques, c'est-à-dire des nécessités extérieures qui ont leur source dans d'autres êtres moraux. L'homme ne doit pas être rendu responsable de ce qu'il fait sous l'empire de ces deux ordres de nécessités, à condition toutefois que l'existence de ces nécessités soit bien établie. Aussi est-il très important de distinguer entre ce qu'on fait librement ou ce que l'on fait soit pas nécessité physique, soit par nécessité juridique, ou, comme l'on dit, par ordre. On ne peut pas rendre un homme responsable de ce qu'il a fait dans ces deux derniers cas. C'est là le point de rapport entre les deux nécessités, point de rapport compris par l'antiquité, tandis que les temps modernes insistent davantage sur les différences.

IV

Ainsi, après avoir appris à connaître la nécessité physique et la nécessité morale, laquelle, considérée d'un certain côté, prend les formes et les noms d'utilité et de liberté, nous arrivons à la nécessité juridique, qui est une combinaison des deux précédentes, et le premier des objets désignés par le

terme à plusieurs sens de droit. Aux yeux de beaucoup d'auteurs, la contrainte, l'action physique exercée ou mise en perspective par une personne vis-à-vis d'une autre est le caractère indispensable du droit ; la même idée est exprimée dans l'adage : C'est la force qui fait la loi. Ces auteurs et cet adage ont raison si l'on prend les mots dans le sens qu'ils leur donnent; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas plusieurs sens. Si, comme on le fait quelquefois, on entend par droit, le bien, ce qui doit être, les affirmations ci-dessus ne s'y appliquent plus comme elles s'appliquent à la règle des relations humaines.

La force n'est pas le droit, mais elle est le fondement du droit. La force est pour le droit un élément primitif et brutal, destiné à rendre possible quelque chose de mieux; elle est nécessaire à son existence, sans être suffisante à son perfectionnement.

Le droit suppose la force physique au service d'êtres moraux. Ces derniers se distinguent des êtres naturels beaucoup moins en ce qu'ils sont dès le principe qu'en ce qu'ils sont susceptibles de devenir. L'élément moral doit finir par se dégager, par prendre la force physique à son service; mais il n'en est pas ainsi à l'origine. Le droit prend naturellement part à ce développement; il ne possède pas, dès son point de départ, tous les attributs qu'il revêtira plus tard, et qui, au point d'arrivée, feront oublier, sans toutefois la supprimer, la substance primitive. Le droit est une nécessité qui tend à devenir en outre un bien. Si l'on avait distingué ces deux éléments, on se serait évité bien des discussions.

Nous aurons à examiner comment s'opère et à quel résultat aboutit cette transformation. Mais il nous faut encore auparavant vider quelques questions relatives aux rapports de la force, de la morale et du droit.

D'abord, est-il moralement permis d'imposer sa volonté à autrui par la force? Le problème se complique par les solutions mêmes qu'on lui donne. Certaines personnes justifient l'imposition de leur volonté par la force, en disant qu'elles ne font qu'exécuter la volonté divine. Mais qui les autorise à se donner comme représentants de Dieu? Nous avons montré

plus haut comment, jusqu'à preuve du contraire fournie par le défaut de force, chacun prend naturellement sa volonté pour celle de Dieu. Pour qu'il en soit autrement, il faut un développement de la conscience exceptionnel, qu'on doit tâcher de se procurer à soi-même, mais qu'on ne peut pas exiger des autres. On ne peut pas empêcher les relations des hommes de se règler par la force. C'est une fatalité qu'il nous faut subir ; il faut nous résigner aussi à employer pour nous défendre le moyen employé pour nous attaquer. On ne discute pas la légitimité d'une fatalité ; on cherche le meilleur parti à en tirer. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre des affirmations comme celles de Machiavel et de Spinoza. « Dieu est avec les forts, qui n'ont ni honte ni crainte. » « Le droit naturel d'un être à l'existence trouve son expression dans la force dont l'être dispose pour maintenir et développer cette existence. » En s'exprimant de la sorte, les deux auteurs ont constaté un fait, et l'indignation qu'ils ont soulevée ne peut se comparer qu'à la colère de gens qui rendraient un médecin responsable d'une épidémie qu'il aurait annoncée et mis en état de combattre.

V

Ainsi, pour qu'il y ait droit, il faut plusieurs volontés qui s'imposent les unes aux autres. Il a donc lieu de distinguer entre les volontés dominantes et les volontés servantes, bien que la même puisse remplir les deux rôles à la fois ; nous faisons pour le moment, afin de simplifier nos recherches, abstraction de cette possibilité. Si maintenant nous considérons les rapports de la morale et du droit, nous nous convaincrons que les deux choses rentrent l'une dans l'autre pour les volontés maîtresses, tandis qu'elles s'opposent l'une à l'autre pour les volontés servantes. Le droit que les premières imposent est une application de leur liberté ; celui que les autres subissent est une restriction de la leur. Aussi n'y a-t-il proprement de droit que pour les volontés servantes ; pour les volontés dominantes il n'y a que de la morale, de la morale privée ou de la

morale publique qui prend le nom de politique. Si l'on parle d'un droit auquel est soumis le souverain, c'est que celui qui porte ce titre ne le mérite pas en réalité de tous points. Saisissons cette occasion pour attirer l'attention sur la différence entre le point de vue juridique et le point de vue politique, différence que les circonstances actuelles tendent à faire oublier et qui se présente ici plus nettement peut-être que jamais.

Le droit est imposé par la volonté dominante à la volonté servante, laquelle perd une partie de sa liberté, mais se trouve déchargée d'une partie de sa responsabilité. Ce dernier point, toutefois, ne doit pas être un prétexte pour manquer de vigilance et d'attention. Car on pourrait se trouver grevé de lourdes responsabilités pour des actes que l'on croyait à tort rentrer dans le domaine du droit. La nécessité de reconnaître les limites des deux sphères impose à la conscience des volontés servantes un travail souvent très considérable.

Le droit est imposé par la volonté dominante suivant ses convenances, déterminées elles-mêmes par ses besoins, ses circonstances, ses croyances, etc., en d'autres termes suivant un point de vue qu'on appelera égoïste. Seulement, il pourra rentrer dans ces convenances égoïstes de faire la place des volontés soumises. L'intérêt de ces dernières sera donc pris en considération; mais il le sera seulement à tire de moyen, subordonné à l'intérêt de la volonté dominante. L'adjonction d'un nouveau point de vue se trouve ainsi, non point contrarier, mais compléter l'ancien. Cette subordination harmonique est fondée dans la nature des choses, d'où elle s'introduit dans la morale, dans la politique et dans le droit. La volonté dominante peut être un individu, un prince vis-à-vis de ses subordonnés; elle peut être aussi une société vis-à-vis de ses membres. Dans l'un et l'autre cas, la volonté dominante prospère, déchoit et périt avec les volontés servantes qui lui appartiennent. La volonté dominante est donc tenue moralement, c'est-à-dire par son propre intérêt bien entendu, de ménager les volontés particulières, et de ce fait vont découler d'importantes conséquences.

La volonté dominante non-seulement permet à la volonté

servante d'avoir sa sphère d'action particulière, mais encore elle la lui garantit quelquefois. Cette garantie constitue un pas très important. On peut dire que désormais la volonté servante dispose dans une certaine mesure des forces de la volonté dominante; elle en dispose peut-être d'une manière très précaire, mais enfin elle en dispose. Le droit n'est plus seulement pour elle quelque chose qu'elle subit, il est aussi quelque chose dont elle profite. Elle ne connaissait jusqu'ici que le droit, maintenant elle connaît encore la part qui lui appartient dans le droit, la sphère d'action dont elle jouit sous sa protection et elle appelle cela *son* droit. C'est ainsi que surgit une nouvelle acception du mot. Il eût été bien préférable d'avoir deux termes différents pour désigner deux choses bien distinctes. Mais la plupart des langues ont fait le contraire, et nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de la terminologie existante, pour défectueuse qu'elle puisse être. Seule peut-être, la langue grecque a su trouver pour la nouvelle acception du mot droit le terme ἐξουσία, qui signifie faculté, puissance. Les autres se tirent d'affaire avec des adjectifs; c'est ainsi qu'on distingue le droit objectif ou absolu, et les droits subjectifs ou relatifs. La langue française aurait pu utiliser ici les mots tombés en désuétude de libertés ou franchises.

Nous aurons à revenir sur les droits subjectifs, à rechercher les facteurs qui en déterminent les limites. Notons seulement ici qu'eux aussi ont la force pour condition indispensable. Je n'entends pas la force du dominateur, mais celle des volontés servantes. Le fondement des droits subjectifs, c'est l'intérêt du souverain à faire prospérer ses sujets, afin d'augmenter sa propre prospérité. Le sujet qui serait complétement dénué de force, pour le présent et pour l'avenir, dont il n'y aurait rien à craindre et rien à espérer, n'aurait aucun titre à la protection du souverain. Et si dans certains cas, assez nombreux peut-être, le souverain le protége quand même, cela tient à la nécessité sur laquelle nous nous expliquerons plus tard, d'établir des règles de droit dont l'exactitude doit être sacrifiée à la simplicité et à la généralité.

Etablissons encore, puisque nous en sommes aux droits

subjectifs, leur position vis-à-vis des devoirs. Les sujets peuvent faire, soit un bon, soit un mauvais usage des droits qui leur sont conférés; ils peuvent s'en servir pour leur bien ou pour leur perte. En cas de mauvais usage, le souverain peut tenir deux lignes de conduite différentes; il peut intervenir, ne fût-ce qu'en cessant de protéger les droits dont on abuse; il peut respecter les droits jusque dans les abus qu'on en fait. L'histoire nous montre l'homme passant d'un système à l'autre, en commençant par celui de l'intervention. On le comprend. C'est librement, dans mon propre intérêt que moi souverain je garantis des droits à mes sujets; je reste libre de retirer ma garantie, si l'on en use contrairement à mes convenances. Et comme je suis seul juge de mes convenances, je me trouve être en même temps seul juge de l'usage que les sujets doivent faire de leurs droits, s'ils ne veulent pas s'exposer à les perdre. Ce point de vue est d'autant plus facilement accepté dans les époques primitives qu'il y a, en fait de lumières, un abîme entre le souverain et les sujets, qui ne soupçonnent pas même la possibilité d'avoir raison contre leur dominateur. Plus tard, la position change. Les lumières s'égalisent. On comprend, en outre, que chacun est mieux placé que personne pour connaître ses propres besoins, fût-il même dans une notable infériorité à d'autres égards, en particulier quant aux moyens de satisfaire ses besoins. Le souverain, de son côté, arrive à comprendre qu'il n'est pas infaillible, que ses sujets peuvent avoir raison contre lui, en particulier quand il s'agit de leurs besoins. Ces besoins, dont le souverain veut la satisfaction, peuvent l'obtenir de deux manières : en suivant la manière de voir du souverain, ou en suivant celle des sujets. De ces deux indications, aucune n'est infaillible; il s'agit seulement de savoir avec laquelle on a le plus de chances d'être dans le vrai.

On donne deux solutions à cette question suivant les temps, suivant la manière dont on comprend l'accès à la vérité.

Les époques hiérarchiques, à révélations exclusives, qui donnent à certains hommes, et spécialement aux volontés dominantes, le rôle d'intermédiaires nécessaires entre les

autres et Dieu, se décideront en faveur de la manière de voir du souverain. Les époques universalistes, suivant lesquelles, dans des mesures diverses, chacun a part à la révélation divine, et sous lesquelles la volonté dominante est celle de la société vis-à-vis de ses membres, et non pas d'un individu vis-à-vis d'autres, ces époques-là se prononcent en faveur de la manière de voir des sujets. Il résulte de là, comme on va le voir, que la distinction de la morale et du droit, comme celle des devoirs et des droits, reste très imparfaite aux époques hiérarchiques et ne peut s'opérer complétement qu'aux époques démocratiques. A ces époques, le souverain sent le besoin de donner aux sujets, non-seulement une sphère matérielle, mais encore une sphère morale. Il comprend qu'on ne peut pas attendre d'êtres mécanisés autant que de sujets habitués à faire usage de leur intelligence et de leur volonté. Il faut donner à ces facultés l'occasion de s'exercer, et pour cela, il faut leur laisser l'occasion de se tromper, au moins dans une certaine mesure.

C'est dans ce but qu'on permet aux sujets de faire de leurs droits un mauvais usage, qu'on leur permet, comme on dit, de manquer à leurs devoirs. On le leur permet, non pas afin qu'ils manquent à leurs devoirs, mais afin qu'ils apprennent à les remplir librement. C'est ainsi qu'il peut y avoir des actes que le souverain désapprouve et que cependant, non-seulement il tolère, mais encore il protége. Ce sera le cas toutes les fois que le sujet aura violé ses devoirs sans sortir des limites de son droit. Il aura agi contre les prescriptions de la morale et pourra en être puni par la sanction morale ; mais il n'a pas agi contre le droit. On voit par là qu'on n'a pas fait tout ce qu'on doit quand on s'est conformé au droit ; il faut encore chercher dans ce vaste champ l'étroit sentier du devoir.

Cette distinction trouve encore sa raison d'être dans la nécessité d'établir, pour régler les relations des particuliers entre eux, des prescriptions fixes, fussent-elles même défectueuses.

On peut avoir commis une action répréhensible au point de vue de la morale, et cependant parfaitement conforme aux prescriptions du droit.

Le droit n'est pas la morale, il ne faut pas oublier toutefois qu'il est un produit de la morale. La distinction des deux sphères peut être considérée comme un mal nécessaire, comme un effet des difficultés que l'on rencontre, des inconvénients auxquels on s'expose quand on veut imposer par la contrainte les prescriptions de la morale. Au fur et à mesure qu'il se perfectionne, le droit apprend à surmonter ces difficultés, à parer à ces inconvénients, et il se met de la sorte en état de se rapprocher toujours plus de la morale.

Il y a donc entre les deux domaines, non-seulement une distinction, mais encore une communication que nous aurons à chercher.

Le droit est l'effet d'une volonté qui s'impose aux autres. Toutes les volontés cherchent le bien, et c'est la morale qui leur enseigne à le chercher. L'influence de la morale sur une volonté se retrouvera toujours dans le droit qui émane de cette volonté ; elle serait même beaucoup plus grande, n'étaient les obstacles dont nous avons parlé déjà.

Il résulte de là que lorsqu'on veut améliorer un droit, il est indispensable de commencer par moraliser la volonté dont il émane. Lorsque la souveraineté appartient au peuple, c'est le peuple tout entier qu'il s'agit de moraliser.

Cette action moralisatrice est encore importante à un autre point de vue, qui a probablement été l'occasion de sa naissance. On l'emploie pour réconcilier les sujets avec un droit qu'ils n'ont pas ou guère contribué à former, pour les déterminer à l'observer d'eux-mêmes, sans y être contraints. On leur présente la loi humaine comme une atténuation de la loi divine, aux rigueurs de laquelle elle permet de se soustraire.

VI

Une fois établi que la force est une condition du droit, cherchons l'usage qu'il en faut faire.

Pour faire prévaloir sa volonté contre les autres, le premier moyen qui se présente à l'esprit, c'est la réparation du mal fait. Lorsque l'effet d'une autre volonté nous contrarie, on

pourrait, semble-t-il, se borner à le supprimer. Mais un tel moyen est souvent impossible, et presque toujours insuffisant. Je ne puis rappeler à la vie l'ami tué, ni remplacer la récolte détruite.

Il est plus facile de relever le mur renversé ; mais je ferai mieux d'y renoncer, si je reste toujours exposé à de nouvelles démolitions.

On est contraint d'attaquer le mal dans sa racine, d'agir sur la volonté qui est la cause des effets à supprimer. Agir sur une volonté, c'est la déterminer ; or la manière dont une volonté se détermine dépend des lois de sa nature. La loi fondamentale de toute volonté consiste à rechercher la jouissance et à fuir la souffrance. Pour agir sur une volonté, il faut lui mettre en perspective des jouissances et des souffrances.

L'homme qui commence toujours par les plus mauvais moyens pour s'élever de là aux plus parfaits, part de plus bas encore. Il débute en exterminant, quand il le peut, les volontés qui lui portent ombrage. Puis, il arrive à comprendre, l'expérience aidant, qu'il se prive de la sorte de précieux auxiliaires. Tout en continuant la guerre d'extermination vis-à-vis des êtres de qui il n'y a que du mal à attendre, il cherche à conserver les autres, et se borne à les modifier pour les empêcher de nuire. On les modifie, nous l'avons dit, en leur mettant en perspective des jouissances et des souffrances, qui prennent les noms de peines et de récompenses, et qui produisent les deux sentiments de la crainte et de l'espérance.

La crainte et l'espérance sont moins des mobiles différents que des directions opposées que peuvent prendre nos mobiles ; comme elles se confondent l'une dans l'autre à leurs degrés inférieurs, il n'est pas possible de les distinguer absolument. Elles ont cependant des effets tout différents. Aussi est-il très important de connaître leurs vertus respectives, afin de pouvoir les mettre chacune à leur place.

L'espérance est féconde et positive ; elle crée l'action en proposant des buts et mettant en jeu des mobiles. La crainte, au contraire, est stérile, négative ; elle se borne à arrêter l'action sans la produire ; car on ne peut pas donner le nom

d'action, à une fuite dans laquelle on est fixé seulement sur l'endroit où l'on ne veut pas être, tout en ignorant d'ailleurs où l'on va. Ainsi l'emploi de la crainte implique une déperdition de forces ; il détruit, non-seulement la force qui se trouve neutralisée, mais encore toute celle qu'il a fallu employer pour neutraliser la première.

La crainte est donc à certains égards très inférieure à l'espérance, et on n'en userait pas, si d'autres circonstances ne militaient en sa faveur.

L'emploi de l'espérance rencontre quelquefois des obstacles qui contraignent à y renoncer. Ces obstacles se trouvent soit du côté de la volonté sur laquelle il faut agir, soit du côté de celle qui doit agir.

Du côté de la volonté sur laquelle il faut agir : il est de fait que la perspective des maux a beaucoup plus de prise que celle des biens sur les esprits incultes, les plus nombreux de beaucoup. Les gens qui croient à l'enfer et au paradis ont tous peur du premier, mais bien souvent pensent s'ennuyer dans l'autre.

L'homme naturel craint toujours la mort et la douleur ; la perspective de la gloire, d'affections pures, d'une existence retirée et sereine, de l'extension de ses connaissances, peut le laisser parfaitement indifférent.

Du côté de la volonté qui doit agir sur les autres : pour récompenser un autre, pour lui procurer un avantage qu'il ne puisse pas se procurer sans nous, il faut avoir sur cet autre une supériorité bien plus grande que celle qui permet de nuire. Les bienfaiteurs de l'humanité sont toujours des hommes supérieurs ; les criminels le deviennent presque toujours par impuissance de mieux faire. Bref, c'est en général faute de pouvoir se faire aimer que l'on cherche à se faire craindre. La crainte est donc un pis aller. Il faut chercher dans quel cas on peut employer l'espérance ; les autres seront la part de la crainte. Le dualisme que nous constatons ici est au fond le même que celui de la loi et de la grâce, dont parlent les théologiens.

La crainte, avons-nous dit, a prise sur tous les hommes,

tandis que pour l'espérance, il faut un degré de développement particulier. L'action de l'espérance doit donc être préparée par les corps chargés de l'éducation, ainsi la famille et l'église.

On comprend que cette action de l'espérance combinée avec l'éducation soit excessivement lente; dans les cas urgents, dans ceux où il y aurait péril à ne pas agir sans retard, on est forcé de recourir à d'autres moyens. C'est pour cela qu'on emploie la crainte, d'abord dans les relations internationales. Les divers états ne sont pas placés pour faire l'éducation les uns des autres. L'idéal de transformer les ennemis de la veille en amis du lendemain n'est pas toujours réalisable. On arrive lentement à comprendre, il est vrai, que les états ont besoin les uns des autres comme les individus. Mais la position d'un état vis-à-vis de ses co-états est tout autre que celle d'un état vis-à-vis de particuliers qui ne peuvent se passer de lui et qu'il peut anéantir à son gré. Les autres états disposent d'une puissance telle, qu'on n'a pas avec eux le choix des moyens; on doit user de toute son énergie et de toute sa vigilance pour conserver sa propre existence. C'est pour cela que le premier devoir des états, encore plus que des individus, est de développer sa force. Je dis encore plus que des individus: ces derniers en effet peuvent à la rigueur se faire protéger par les états, tandis que ceux-ci ne peuvent compter sur personne que sur eux-mêmes.

La crainte et la peine sont aussi à leur place dans le droit criminel, vis-à-vis de volontés perverties, sur lesquelles l'éducation n'a pas eu d'effet, et aux excès desquels il s'agit de couper court.

L'espérance au contraire est le moyen employé par l'économie politique et le droit civil. L'économie politique veut augmenter la production, et par conséquent créer de l'activité. Le moyen principal qu'elle emploie consiste à faire assurer à chacun, par le droit civil, la jouissance de ce qu'il a produit. Jadis, on a essayé de faire jouer les ressorts de la crainte. C'est ce qui a donné lieu à l'esclavage, aux corvées, etc. Mais l'expérience a montré les défauts de ces institutions, a fait

comprendre que la perspective d'un avantage est un ressort incomparablement plus productif que la crainte d'un mal. C'est ce qui a conduit à reconnaître à tout homme un droit à la liberté et à la propriété, et à employer la force publique à la protection de ces droits. Le droit civil est un système de récompenses offertes au travail, à l'économie, à l'intelligence. Mais ce système n'est possible que si le souverain a la force d'écarter les atteintes que l'on voudrait porter à la personne et aux biens des sujets. Si cette force fait défaut, il n'y a plus ni liberté, ni propriété. Après la mort d'Hector, Andromaque est esclave, Troie détruite. Il nous en arriverait autant si notre civilisation venait à être vaincue par la barbarie, par celle qui règne encore sur des contrées éloignées, ou par celle qui fermente dans les bas-fonds de notre société.

La force est la condition nécessaire du droit, son moyen d'existence, sa matière. Elle n'est pas, bien s'en faut, sa forme parfaite, son idéal, sa règle : il nous reste à les chercher.

VII

Jusqu'ici nous avons distingué absolument entre les volontés dominantes et les volontés servantes, sans tenir compte de l'influence de ces dernières et de leur participation à la formation du droit. Nous allons revenir sur cette face de la question.

Le droit reste toujours la volonté la plus forte ; mais il est d'abord la volonté du plus fort et tend à devenir la volonté générale. Comme volonté du plus fort, il est défectueux, arbitraire ; il est le droit dans sa réalité ; il ne l'est ni dans son idéal, ni dans sa perfection.

Il se transforme à son avantage en devenant la volonté générale. Nous avons vu comment nous n'avons pas d'autre critère de la vérité que l'absence de contradiction. Cette assertion s'applique aussi au vrai bien, qui doit être ce que tous s'accordent à désirer.

Sans doute, le consentement universel même perpétuel n'est pas infaillible ; mais nous ne prétendons pas à l'infaillibi-

lité. Nous cherchons seulement à nous rapprocher graduellement de la vérité ; et dans ce travail, il ne peut être qu'avantageux de tenir compte du plus grand nombre possible de volontés.

Après avoir considéré la société comme un groupe de volontés qui subissent l'ascendant de la plus forte d'entre elles et sont entraînées dans son orbite, nous allons l'envisager comme un groupe de volontés indépendantes, qui cherchent à se mettre d'accord et finissent par engendrer une résultante. Il y a tout lieu de croire que chaque société présente ces deux caractères, à la fois distincts et inséparables, combinés il est vrai dans des proportions diverses, et qui donnent naissance, le premier au droit privé, et le second à la politique. J'emploie à dessein le mot politique, et non pas celui de droit public ; nous aurons en effet l'occasion de montrer que le droit public a un caractère mixte, qu'il participe à la fois de la politique et du droit privé. Quant à ce dernier, il faut l'entendre ici dans un sens large, en y faisant rentrer tout le droit international et pour les premiers temps au moins, une grande partie du droit criminel.

Nous voici donc en face de plusieurs volontés qui, naturellement, entrent en conflit les unes avec les autres. La solidarité humaine fait que ces conflits ne se bornent pas aux deux parties primitivement et directement intéressées. Celles-ci se cherchent des alliés, et c'est ainsi que les différends gagneraient de proche en proche, comme un incendie, si l'on n'y mettait ordre. On arrive en effet à comprendre qu'un conflit entre particuliers trouble la paix publique et intéresse la société tout entière. C'est ainsi que la société est amenée à s'interposer ; le droit privé qui s'oppose à certains égards à la politique et au droit public en est à d'autres égards une des applications.

Bien qu'elle prenne souvent une part directe au prononcé comme à l'exécution de la sentence, par exemple sous la forme de l'opinion publique, la société se voit pourtant obligée de charger spécialement certains individus du règlement des conflits. Ces fonctions de juge échoient généralement, dans les épo-

ques primitives surtout, au prince, à cet individu plus fort qui a réussi à s'imposer aux autres et à faire de sa volonté la volonté publique. Il semble qu'alors toute différence doit s'effacer entre le droit privé et le droit public. Il n'en est rien pourtant : nous avons affaire à une union personnelle, et non pas à une union réelle ; les deux fonctions restent distinctes, lors même qu'elles sont réunies sur la tête du même individu. On sent que le prince doit prendre vis-à-vis de son peuple une tout autre position, suivant qu'il s'agit de combattre l'ennemi commun, ou de régler des conflits intérieurs. On ne peut pas lui demander d'observer dans le premier cas tous les ménagements qu'il peut et doit avoir dans le second. Ici, nous le verrons s'imposer au peuple, il l'entraînera ; là, il en écoutera l'opinion pour la mettre à exécution. Aussi lorsque, par le fait de la complication des problèmes juridiques, une nouvelle division du travail deviendra nécessaire, nous verrons apparaître une nouvelle catégorie de juges, chargés, non plus d'exécuter la sentence, mais de la formuler ; il s'agit de représenter, non plus la force publique, mais l'opinion publique. Ces fonctions-là incombent aux sages, aux prêtres, aux vieillards qui ont de l'expérience, aux riches qui ont du loisir. Plus tard, à la suite d'un développement séculaire, elles ont l'objet d'éducations et de carrières spéciales, et donnent naissance à la classe des jurisconsultes.

Le sentiment général s'affirme encore autrement. La conformité des besoins, des manières de voir, etc., fait que la conscience des divers individus leur dicte dans les occasions semblables généralement à tous la même ligne de conduite. Il s'établit dans la pratique une certaine uniformité, qui n'est pourtant point exclusive des variations commandées par la diversité des circonstances, des temps, des lieux, des croyances, etc. C'est ainsi que se constituent, sous les noms de mœurs, d'usages, de coutumes, certains modes de vivre qui dans le principe ne sont pas même formulés verbalement. Le juge, moralement obligé, nous l'avons vu, de se conformer dans le règlement des conflits entre particuliers au sentiment public, se trouve conduit par là même à consulter la coutume, qui en

est l'expression la plus fidèle. De la sorte, les contestations se trouvent vidées, non pas d'après des théories abstraites qui dépassent la portée du peuple, mais au contraire, d'après des notions qui lui sont familières et qui ont déjà dicté la conduite des individus dans une foule de cas. Ce point est très important. Le droit privé, en effet, a de tout autres exigences que la politique ; il ne comporte ni le mystère, ni l'improvisation. En politique, le chef de l'état décide, et les sujets n'ont qu'à exécuter passivement les ordres qu'on leur donne ; il n'est pas nécessaire, il n'est pas même bon qu'ils les connaissent d'avance. Mais en droit privé, les sujets doivent décider eux-mêmes leur conduite et la décider conformément aux règles du droit. Il faut donc que ces règles leur soient connues, et pour cela qu'elles aient une certaine stabilité.

Ainsi, dans le règlement des contestations, le juge se dirige sur la coutume. Celle-ci toutefois n'est pas infaillible ; elle n'est pas toujours l'expression, ni de ce qui est bon, ni de ce que le peuple trouve bon. Que fera le juge lorsqu'il se trouvera tiraillé entre sa conscience et une coutume qu'il désapprouve ?

Constatons d'abord qu'il ne se trouve pas dans un cas de force majeure. L'opinion publique n'est pas toujours évidente ; le juge chargé de la découvrir peut avoir des doutes, et le doute même rend la liberté de choisir.

La coutume n'est donc pas obligatoire pour le juge, et ne supprime pas sa responsabilité. Le juge se trouve toujours en face de sa conscience, qui elle aussi peut être considérée dans une certaine mesure comme une manifestation du sens public, par lequel il est impossible qu'elle n'ait pas été influencée. Le juge est donc naturellement appelé à s'adresser en première ligne à sa conscience. Seulement, pour peu que cette conscience soit délicate et prévoyante, qu'elle ait l'intelligence de la responsabilité qu'elle assume, elle se trouvera embarrassée, elle doutera de ses propres lumières et cherchera à les compléter par celles d'autres personnes. C'est ainsi qu'elle recourra aux autorités, à la tradition, à la coutume. Celles-ci n'ont qu'une valeur purement consultative, et se distinguent

nettement par là des ordres impératifs imposés par une force majeure.

La nécessité de cette différence se fait sentir encore à un autre point de vue. La force majeure n'a qu'un temps ; elle passe et emmène avec elle l'ordre impératif qu'elle portait, et dont la valeur n'est jamais que provisoire.

L'autorité de la tradition n'est pas attachée à une telle condition ; elle ne porte pas en elle le germe de sa ruine. Si l'on était contraint de s'y conformer, il n'y aurait pas d'amélioration possible ; un principe erroné une fois admis devrait être suivi jusqu'à la fin des siècles.

On sort de cette déplorable ornière en limitant le rôle de la tradition à faire des propositions, entre lesquelles le juge reste toujours libre d'opérer son choix. Ce dernier prononcera, non pas suivant la coutume, mais suivant la bonne coutume, la coutume qu'il trouve bonne ; il apprendra à dégager le bon sens des données du sens commun.

D'un autre côté, ce système présente l'inconvénient de laisser trop de jeu à l'arbitraire du juge. Celui-ci pourra en abuser au profit de son égoïsme. Le peuple se voit amené à mettre des limites à cette liberté, à ne pas s'en rapporter exclusivement à sa conscience. C'est ainsi qu'il arrive à imposer au juge des règles que celui-ci est tenu d'observer. Mais pour que cela ait lieu, il faut que le peuple se soit emparé du pouvoir politique, et le fasse intervenir dans la sphère du droit privé. Le souverain s'impose jusque dans ce domaine, et c'est ainsi que nous nous trouvons ramenés au droit impératif. Il ne faut pas croire toutefois que celui-ci supplante le droit consultatif, il ne fait que s'y ajouter pour le compléter. En effet, il y a toujours beaucoup d'imprévu dans les relations des hommes, beaucoup de choses qu'on ne peut pas régler d'avance ; ce qui est réglé même ne peut jamais l'être que d'une manière très incomplète. Il restera toujours des lacunes, plus ou moins grandes, que le juge sera appelé à combler suivant les conseils de sa conscience appuyée par les autorités.

Le droit impératif se présente combiné avec le droit consultatif ; ce dernier est la forme primitive, à la fois indispensable

et imparfaite. Le droit impératif est la forme artificielle, secondaire, donnant à certains besoins une satisfaction plus complète, mais ne satisfaisant qu'un petit nombre de besoins.

On comprend qu'en cas de conflit entre les deux droits, c'est le droit impératif qui doit l'emporter ; il s'impose, ce que l'autre ne fait pas. Le droit consultatif se trouve donc réduit à un rôle secondaire.

VIII

Pour compléter ma pensée, je dois aborder ici un problème souvent agité. Une disposition du droit impératif, ou comme on dit, une loi, peut-elle être annulée par une disposition du droit consultatif, par une coutume ? La réponse négative ressort nécessairement de ce que nous avons dit; le droit impératif l'emporte sur le droit consultatif ; il peut en être complété, mais non pas modifié.

Seulement, c'est ici le cas de se rappeler qu'il ne faut pas conclure de ce qui doit être à ce qui est. Les hommes ne remplissent pas toujours leurs devoirs, ils ne sont pas toujours dans l'ordre, et cela est vrai en particulier du droit impératif, qui est une manifestation complète de la volonté humaine. Le droit impératif est destiné à se perfectionner ; il peut revenir sur ses anciennes dispositions, les modifier, les supprimer au besoin. Mais il doit le faire d'une manière expresse, il doit délier formellement ceux qu'il a formellement liés. Sinon il s'abandonne et se ruine lui-même, il cesse de rendre les services qu'il est appelé à rendre, il se dépouille de sa raison d'être et prépare sa suppression.

Il n'en reste pas moins vrai que cela arrive, et du moment où cela arrive, il faut en subir les conséquences. On voit souvent le droit impératif se dérober et fausser compagnie; il faut connaître les cas dans lesquels cela a lieu, afin de se conduire en conséquence. Ainsi, l'abrogation d'une loi par une coutume ne devrait pas avoir lieu ; mais elle a lieu. La morale et la politique la réprouvent, mais la jurisprudence la reconnaît et doit en tirer les conséquences.

On comprend que le droit consultatif et le droit impératif doivent être interprétés différemment. Le droit impératif s'impose ; en face de deux dispositions émanant de deux pouvoirs différents, la question est une simple question de force, il s'agit de savoir lequel des deux pouvoirs est en état d'imposer au besoin sa volonté à l'autre, et de s'attacher à ses prescriptions.

Le droit consultatif se borne à proposer et à conseiller, en laissant la liberté de choix. Il s'agit, avec lui, de chercher ce qui est le meilleur. De plusieurs exemples qu'on me proposera, je devrai m'attacher à celui qui se rapproche le plus de l'espèce sur laquelle j'ai à prononcer. C'est ainsi que je me trouve appelé à donner à la règle spéciale la préférence sur la règle générale, à la coutume particulière la préférence sur la coutume de droit commun.

On voit combien il importe de distinguer les deux classes de droit. Et cependant, il est impossible de les séparer ; à chaque instant nous les voyons se combiner l'un avec l'autre. Ainsi les principes fondamentaux de l'interprétation des lois, du droit impératif par conséquent, sont posés par le droit consultatif. De même les lois, les lois criminelles surtout, réservent une certaine latitude à l'appréciation du juge et font ainsi la part du droit consultatif.

Il nous faudrait ici faire l'énumération des diverses espèces du droit consultatif et de l'impératif. Les espèces variant suivant les temps et les lieux, une telle énumération ne peut être qu'exemplaire et approximative.

Nous trouvons dans le droit consultatif, à côté des usages extrajudiciaires, la jurisprudence des arrêts et celle des auteurs, qu'il faut consulter, mais qui ne sont point obligatoires. Dans le droit impératif nous trouvons les lois, les règlements, tous les ordres émanant des pouvoirs, et même les traités et conventions entre particuliers. Ici toutefois, nous nous trouvons déjà sur un terrain vague. Les traités et conventions ne sont pas toujours soutenus par une force suffisante ; lors même qu'il est bon de les observer, cela n'est pas toujours nécessaire. On ne peut pas toujours compter sur leur exécu-

tion. Ensuite, il faut se rappeler que parfois le droit impératif se dérobe, se retire devant le droit consultatif. Les lois ne sont pas toujours mises à exécution.

La combinaison des deux systèmes est d'autant plus fréquente et plus importante que chacun d'eux a ses avantages qui lui sont propres.

IX

La distinction du droit consultatif et du droit impératif, ou comme on dit en termes plus courants que bien choisis, du droit non écrit et du droit écrit, n'est pas la seule qu'on puisse établir entre les sources du droit. Nous pouvons distinguer encore entre les faits et les théories. Je fais rentrer dans les faits, d'abord tout le droit impératif en tant qu'il est en vigueur, que la volonté souveraine se tient prête à l'appuyer de sa force. Les dispositions impératives tombées en désuétude ne font plus partie du droit.

Prennent encore place dans la catégorie des faits les arrêts des tribunaux, la coutume proprement dite, que j'appellerai la coutume extrajudiciaire, la manière dont les gens se conduisent d'eux-mêmes, sans que cette conduite leur soit imposée par les tribunaux.

Les lois (dans le sens large du mot), la coutume, les arrêts des tribunaux sont des éléments constitutifs et par conséquent des indices du droit, dont il faut tenir compte, de diverses manières peut-être. Ils ne présentent sans doute pas toujours le droit dans sa perfection à laquelle nous ne devons pas prétendre être arrivés. Mais ils le présentent dans sa réalité, dans sa possibilité, ce qui est déjà important. Ce qui s'est fait est possible ou tout au moins l'était au moment où cela s'est fait. Or, on sait que c'est la première condition du droit que d'être possible.

Notons, pour être parfaitement exact, qu'il peut se faire qu'une loi ou un arrêt soit inexécutable ; alors ils restent inexécutés et ne font pas plus partie du droit qu'une loi tombée en désuétude. Seulement, étant donnée une loi ou un arrêt,

jusqu'à preuve du contraire, on présume leur mise à exécution.

Il résulte de là que ce qui constitue et indique le droit, c'est le fait d'être mis en pratique. On doit au contraire user d'une sévérité impitoyable à l'endroit des théories, en raison de l'épouvantable abus qu'on en a fait. Chacun se croit qualifié pour en formuler, surtout en matière de droit public, depuis le pilier d'estaminet qui n'a jamais rien fait, ni rien appris, jusqu'au songe-creux le plus étranger aux exigences de la vie. Ces innombrables théories ne sont pas nécessairement de tous points fausses ; mais elles ne sont pas non plus, bien s'en faut, de tous points justes, et leur masse est telle qu'il faut renoncer à en faire la critique. Ces théories, du reste, sont toutes entachées du pêché originel qui affecte toutes les théories, et dont elles ne s'affranchissent jamais d'une manière complète ; elles prennent leur idéal pour la perfection, et même pour la réalité. Leurs auteurs se représentent les choses telles qu'ils les désirent. Les théories en matière de droit présentent, non pas le droit tel qu'il est, ni le droit tel qu'il doit être, mais le droit tel que le désire l'auteur de la théorie, l'idéal particulier de cet esprit, idéal qui est tout autre chose que la perfection. Elles sont, il est vrai, quelquefois les symptômes précurseurs des changements qui se préparent dans le droit ; elles méritent l'attention à ce titre-là, d'autant plus que le droit se transforme toujours, et que celui d'aujourd'hui n'est qu'un compromis entre celui de hier et celui de demain. Il ne faut pas oublier d'autre part que les théories destinées à faire avec le temps partie du droit sont très rares.

Nous avons mentionné la jurisprudence des auteurs au nombre des sources du droit. Que peut-on entendre par là, sinon des théories ? Cela est vrai. Aussi y a-t-il une classe de théories qui échappe à la réprobation que je viens de prononcer. Ce sont celles qui renoncent d'emblée à formuler le droit, à dire ce qu'il doit être, qui le prennent comme il est et se bornent à l'expliquer, à en faciliter l'intelligence. Ces théories-là ne prétendent jouer, comme sources du droit, qu'un rôle tout à fait secondaire, et c'est leur modestie même qui les sauve.

Il semble au premier abord que, dans ces conditions-là, les auteurs ne soient pas des sources de droit. Ils le sont pourtant, et voici comment.

Les véritables sources du droit ont toujours été jusqu'ici très imparfaites. Sur bien des points elles se taisent et sur d'autres elles s'expriment obscurément; sur d'autres encore elles se contredisent. Il faut alors les compléter et les épurer. Ces deux opérations peuvent se faire de deux manières. On peut combler les lacunes au moyen de sa propre manière de voir; alors, il ne peut plus être question de droit; il n'y a plus que des opinions personnelles qui n'ont aucun moyen de se faire respecter. C'est la faute que commettent toujours ceux qui ne savent pas ce que c'est que le droit.

L'autre méthode consiste à imposer silence à sa propre manière de voir pour chercher à rétablir indirectement la manière de voir de cet être abstrait qu'on appelle le législateur, à déterminer comment il aurait réglé l'espèce en question s'il en avait eu connaissance, de combler la lacune, non pas d'après le bon plaisir de l'interprète, mais d'une manière qui soit en harmonie avec les autres données du droit.

On comprend que cette seconde méthode se propose une tâche infiniment plus délicate et plus compliquée que la première; mais elle résout le problème d'une manière bien plus satisfaisante. Au lieu de présenter sa propre volonté que rien n'appuie, le théoricien présente la volonté législatrice qui a les moyens de s'imposer, et il lui laisse le soin de le faire.

Le théoricien peut donc se proposer de découvrir la volonté latente du législateur existant, accepté ou subi. C'est ainsi que, sans créer lui-même le droit, il est pourtant un facteur du droit, puisqu'il y a certaine parties, souvent même des parties très importantes qu'on ne peut connaître que par son intermédiaire. Les auteurs sont une source de droit dans un certain sens, et dans un autre sens ils ne le sont pas. Cela même ne s'applique qu'à une certaine catégorie d'auteurs, à ceux qui cherchent à dégager la volonté du législateur, et non pas à y substituer la leur.

X

Cela dit revenons aux éléments pratiques du droit, en particulier à la coutume et à la loi. Chacune de ces formes a des avantages qui lui sont propres. Le droit coutumier est celui des peuples dans l'enfance; ses allures très lentes, sa vue très courte le rendent insuffisant dès que les circonstances se compliquent et que la rapidité devient nécessaire. On recourt alors à la loi, mais celle-ci donne souvent lieu à des erreurs et à des malentendus. Le législateur peut se tromper, substituer ces convenances à celles du pays. La précaution même de faire accepter les lois par le peuple ne pare pas toujours à ces inconvénients. Le plébliscite, lors même qu'il représente le sentiment populaire, ce qui n'est pas toujours le cas, peut ne représenter que le sentiment d'un jour. Il peut y avoir contradiction entre le pays légal et le pays moral. Un tel danger n'est guère à craindre avec la coutume, qui érige les mœurs mêmes en loi, et qui est le produit d'une élaboration très longue, le plus souvent séculaire. A supposer même que la contradiction n'existe pas, c'est toujours un mal, un mal souvent nécessaire, il est vrai, quand le droit est trop savant pour que le peuple puisse le comprendre.

Les deux systèmes ont leurs avantages. Il faut chercher à les concilier pour produire un droit qui suffise à toutes les exigences d'une civilisation avancée, tout en poussant de profondes racines dans la conscience des masses. On n'atteindra ce but qu'en faisant progresser à la fois la science juridique et l'éducation populaire.

H. Brocher.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Edouard de Hartmann. — La Dissolution interne du christianisme et la religion de l'avenir [1].

Quelques mots sur le récent écrit de l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient* sont réclamés par la rapidité avec laquelle a été enlevée sa première édition et par l'attention que lui ont prêtée la plupart des journaux allemands. Certes la théologie de M. de Hartmann laisse fort à désirer, et son jugement sur le christianisme est en conséquence extrêmement superficiel. Mais il n'en reste pas moins deux sources d'intérêt à ce petit volume : d'abord il est curieux de voir le pessimisme, pour lequel tout espoir est *illusion*, parler d'une « religion de l'avenir; » puis le fond de l'écrit de M. de Hartmann est une critique du protestantisme libéral qui n'est pas sans vérité.

« Le XVIIIe siècle, dit M. de Hartmann, comprenait que le vieux christianisme avait fait son temps, mais il n'en continuait pas moins à en suivre les formes tout en en riant sous cape. Nous savons, nous, que la religion n'est pas un jeu : la puissance que le catholicisme possède encore sur les masses, d'autre part le spectacle affreux d'une populace irréligieuse, telle que nous l'a offert la Commune de Paris, nous démontrent visiblement la nécessité de la religion. Elle est nécessaire au peuple comme la seule source d'idéal possible pour lui. Nous avons jusqu'ici tout attendu du christianisme; mais il se pourrait bien qu'il eût maintenant usé ses forces; pourquoi ne pas nous avouer la banqueroute si elle est là, et ne pas chercher de nouvelles ressources ailleurs ? »

Un coup d'œil suffit, d'après M. de Hartmann, pour reconnaître l'incompatibilité du christianisme avec notre civilisation. D'abord le chris-

[1] *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, von Ed. Hartmann. — Berlin, 1874, in-8, 122 pages.

tisnisme hait radicalement la science; elle ne peut l'intéresser, lui qui vit pour un autre monde; elle ne peut que lui être dangereuse. L'église a soupçonné et persécuté même ses propres docteurs (Origène, etc.); et si l'on parle de la science du moyen âge, il faut remarquer que ce n'est point par amour pour le savoir, mais par désir de dominer que les prêtres cultivaient les études. Le christianisme est ennemi de l'art; ce n'est que par l'influence païenne que celui-ci est entré dans l'église. Tandis que notre civilisation est essentiellement « mondaine, » il soupire après un monde meilleur et méprise les biens et la vie de la terre. Enfin, le chrétien obéit aux « commandements de Dieu, » sa morale est hétéronome, point de vue que depuis Kant nous avons abandonné. La vraie tradition chrétienne est pour M. de Hartmann celle du catholicisme : l'ultramontanisme c'est le christianisme conséquent. De ce point de vue la thèse de l'incompatibilité du christianisme avec la civilisation moderne est facile à prouver. A Sedan, dit l'auteur, les deux puissances se sont rencontrées; Rome et Berlin continuent la lutte; c'est le combat décisif : ou le christianisme ou la liberté des peuples y succombera. Quant au protestantisme, son rôle a été la dissolution du christianisme : pendant que le catholicisme embaumait sa momie, le protestantisme disséquait son cadavre. Luther a ruiné le principe de la foi en ôtant à l'autorité de la Bible sa seule base : l'autorité de l'église qui nous a transmis le canon et celle du pape qui nous explique les saints livres. Il a abandonné l'idée chrétienne de l'ascétisme, et, tendant la main à la renaissance païenne, a rendu à la vie terrestre sa considération. Tout en croyant maintenir la morale hétéronome, comme obéissance aux commandements de Dieu, la réforme est en fait arrivée, par le *libre arbitre* accordé à chaque chrétien, à l'autonomie de la conscience personnelle. Enfin elle a ouvert le champ à la science critique, qui n'a pu dès lors que faire des ruines. L'histoire de la théologie montre le progrès de cette œuvre de destruction : Luther avait coupé la chaîne historique en limitant arbitrairement l'inspiration à l'époque canonique; on fut obligé de remonter toujours plus haut. Les réformateurs avaient fondé leur théologie sur saint Paul; mais sa thèse du péché héréditaire, sa rédemption juridique, son Dieu mourant, devinrent des dogmes insoutenables. On se tourna alors du côté de saint Jean (Spener déjà, et surtout Schleiermacher), et pour quelques instants on crut avoir retrouvé un terrain solide. Mais le dualisme que l'apôtre accentue entre les enfants de Dieu et ceux du diable ne pouvait concorder avec notre humanitarisme; ses restes

de judaïsme, sa divinité de Jésus, son Christ médiateur, l'ont fait abandonner à son tour. Le protestantisme libéral a déclaré alors vouloir s'en tenir à Jésus lui-même. Mais, quand on y regarde d'un peu près, que trouve-t-on en Jésus ? — un juif, rien qu'un juif libéral, tel que le Talmud pouvait en former à cette époque. Deux points seuls sont originaux chez lui : sa foi à sa propre messianité, qui ne naquit du reste que sous l'influence de l'enthousiasme de ses disciples, puis son idée d'une prochaine fin du monde, d'où découle chez lui le mépris de la vie terrestre, de la famille, de l'état, etc. La morale positive qu'il prêche à côté de ce pessimisme n'est que celle de Moïse, à laquelle il mêle le précepte égoïste de réciprocité du rabbin Hillel. (Math. VII, 12.)

Le protestantisme libéral ne croit plus à la messianité miraculeuse de Jésus et abhorre en lui toute trace de pessimisme; de quel droit se nomme-t-il donc *chrétien?* Il ne croit à Christ ni comme ses apôtres ni comme lui-même y croyait; s'il croit au « Dieu de Jésus-Christ, » les juifs et les mahométans en font de même; sa foi chrétienne consiste à croire à Jésus comme « fondateur de la religion absolue; » or ceci n'est qu'une grosse erreur, car c'est Paul et non Jésus qui a fondé le christianisme; c'est en outre une absurdité, on tourne ici dans un cercle ridicule et vide de tout contenu : la foi chrétienne consiste à croire que Christ est le fondateur de la foi qui consiste à l'en croire fondateur ! En vérité le protestantisme libéral n'a plus affaire avec la Bible et avec Christ. Il employe les textes de l'Ecriture sainte comme *motto*, le nom de Christ comme autorité pour faire passer ses propres idées philosophiques, ce qui est un procédé déloyal. « Ces messieurs, » dit M. de Hartmann, ont en main une feuille blanche où ils écrivent ce qui leur plaît, puis ils la mettent dans un cadre chrétien pour la faire accepter avec respect de leurs auditeurs. Strauss a avoué qu'il n'était plus chrétien, le protestantisme libéral aurait dû le suivre; au lieu de cela il se cramponne plus que jamais à son semblant de christianisme : plus son trésor est petit, plus il en est avare, et tout semble prouver que si le protestantisme libéral venait un jour au pouvoir, ce serait la plus intolérante des sectes. »

Si le protestantisme libéral ne peut loyalement se donner pour l'héritier du christianisme, peut-il au moins se donner pour une religion nouvelle? Pas même; il est, pense M. de Hartmann, radicalement *antireligieux*. Le peuple cherche dans la religion la vérité, et il a raison : elle doit, sous une forme qui soit à sa portée, lui donner tout ensemble une métaphysique, un culte, c'est-à-dire un exercice qui

affermisse sa foi, et une morale. Sur ces trois points, voyons ce qu'offre le protestantisme libéral. Quant à la métaphysique, il aimerait bien pouvoir s'en passer tout à fait; du moins il n'en parle pas volontiers, ce qui est naturel, parce qu'un vrai chaos règne sur ce chapitre dans le parti. Cependant, ce qui semble plus ou moins faire le terrain commun en cette matière, est quelque chose d'approchant du théisme rationnel de Kant; mais on a soin de ne pas trop appuyer là-dessus, car cela pourrait entraîner des suites désagréables : le besoin d'une théodicée, une foi à la liberté incompatible avec le déterminisme moderne, etc. Quant à la vie à venir, quelques-uns l'affirment, mais en tout cas on ne doit pas trop s'en préoccuper et vivre tout d'abord de la vie réelle. Ce qui fait la misère de toute cette métaphysique, c'est qu'on a voulu en bannir le mystère; or on ne conserve un idéal suprasensible qu'au prix de l'acceptation du mystère dans la métaphysique, comme dans l'art et dans la religion. Notre point de vue moderne nous interdit sans doute d'accepter un mystère antirationnel, mais le mystère lui-même, l'incompréhensible, est inévitable. Le déisme essaie de l'éviter; aussi le matérialisme est-il toujours son dernier mot (voir le déisme anglais et surtout français); au fond, le protestantisme libéral est du matérialisme : Strauss en est la preuve. Quant au culte, il se résout pour cette tendance en vaines formes qu'on abandonnera sans doute peu à peu. La prière, simple moyen d'excitation subjective, a à peu près la valeur du juron dont s'encourage le portefaix lorsqu'il a à soulever un lourd fardeau. — Pour rester fidèle à son déisme, le protestantisme libéral devrait avoir une morale légale hétéronome; en dépit de la conséquence, il veut avoir une morale autonome, et lui donne pour formule : « l'amour de l'humanité. » Mais il ne peut que phraser sur ce thème, car il ne possède aucun principe d'obligation morale ; s'il prêche à des gens bien disposés, il fait une œuvre inutile; s'il prêche à des méchants, il ne les convertira pas. Séparée de la métaphysique, la morale n'est plus qu'une science descriptive des bons et mauvais côtés du cœur humain, elle n'est plus une *éthique,* elle ne peut prétendre à améliorer l'individu. Sur toute la ligne donc le protestantisme libéral manque le but de toute religion ; bien plus, son essence même est la négation de la religiosité. Toute religion repose en effet sur le pessimisme, sur le sentiment du mal, le mépris du monde; or le protestantisme libéral est au contraire l'affirmation la plus positive de l'optimisme, une vraie satisfaction païenne et matérialiste de la vie actuelle. Toute la valeur de cette tendance gît donc dans sa négation : elle est une protestation

de l'esprit du temps contre le christianisme; c'est par ce côté que le protestantisme libéral s'attire l'approbation du peuple; mais celui-ci ne peut sympathiser avec lui pour le fond, parce que ce qu'il prétend fournir est religieusement nul.

C'en est donc fait du christianisme; mais restent les besoins religieux. Peut-être que notre culture de plus en plus rationnelle finira par nous enlever ces besoins mêmes; cependant l'auteur n'ose pas s'y fier. Il remarque qu'à tout progrès de l'entendement correspond un progrès du sentiment et que, quant au pessimisme, base de la religion, il ne fera qu'augmenter avec les progrès de la civilisation. En tout cas pour le moment nous ne pouvons nous passer d'une religion. Il est clair que ce n'est pas aux savants à la construire : la religion a pour source d'autres facultés humaines que la science. Cependant cette dernière a une influence indirecte sur la religion. Après tout, les fondateurs de religion puisent leurs idées dans le milieu ambiant : la tâche de la science est donc d'amasser les matériaux nécessaires pour que la nouvelle religion soit la plus large et la plus solide possible.

M. de Hartmann termine en jetant un coup d'œil sur les deux principaux courants religieux à nous connus. D'un côté se trouve le mosaïsme, et à sa suite le christianisme *monothéiste* mais anthropomorphique et déiste, deux tendances aujourd'hui impossibles à accepter. D'autre part la religion de l'Inde nous offre un véritable *panthéisme*, mais entaché de polythéisme et naturellement aussi d'anthropomorphisme. Unir les qualités de ces deux courants religieux dans un *panmonothéisme* ou monothéisme panthéiste, telle sera la tâche de la religion de l'avenir. Le panthéisme nous est du reste déjà familier; il y avait longtemps qu'il vivait en Allemagne sous le manteau du christianisme lorsque Hegel est venu le révéler définitivement au monde. Seulement ce panthéisme-là n'est pas sans défaut : il a la couleur optimiste de toute la philosophie allemande qui le précède. Quant au panthéisme à la Bouddha que Schopenhauer a enseigné, il a à son tour deux défauts : d'abord il est idéaliste, il ne prend pas la vie réelle au sérieux; puis il est pessimiste non-seulement quant à l'individu mais quant à l'évolution même dans laquelle celui-ci est entraîné, d'où suit fatalement (comme on l'a vu en Inde) l'indolence et une morale ascétique négative. Les deux éléments doivent se combiner : l'optimisme seul serait irréligieux, le pessimisme seul immoral; il faut en faire la synthèse, reconnaître un pessimisme au point de vue eudémonologique de l'individu, mais un

optimisme au point de vue de l'évolution métaphysique de l'être en général. Il y aurait là la base d'une nouvelle religion et en même temps celle d'une morale. L'individu reconnaissant, dans chaque être sa propre substance serait naturellement conduit au dévouement, et, rempli de l'idée du néant de l'existence, il soupirerait après le Nirvana, où il sera absorbé « comme la vague dans l'océan, » et délivré du fardeau de la vie.

PH. B.

RIEHM. — DICTIONNAIRE DE L'ANTIQUITÉ BIBLIQUE [1].

Il se produit depuis quelques années un mouvement très réjouissant au sein de la théologie protestante de l'Allemagne. Trop longtemps et trop exclusivement livrée à la science pour la science, elle semblait oublier qu'elle a une tâche à remplir en dehors des étroites et aristocratiques limites de l'école. Des travaux immenses ont été accomplis, des trésors de science et de patience ont été entassés dans les bibliothèques; la Bible surtout a été scrutée et perscrutée avec toutes les ressources de l'érudition et des méthodes modernes; les théologiens allemands ont frayé la voie aux théologiens des autres nations, et dans presque toutes les branches de la science ils sont encore aujourd'hui nos guides après avoir été nos pionniers. Mais de toute cette dépense de forces, de toutes ces richesses accumulées, quel profit le public a-t-il retiré jusqu'à ces dernières années? Qu'en est-il revenu à ces lecteurs nombreux de la Bible, en particulier de l'Ancien Testament, qui éprouvent le besoin de *comprendre* véritablement *ce qu'ils lisent* et de participer, dans la mesure du possible, au bénéfice que la science de la Bible a retiré des découvertes souvent étonnantes que l'on a faites, dans notre siècle, dans les domaines de l'histoire, de la géographie, de l'ethnologie, de l'archéologie, de la philologie et de la religion? Les Allemands, sous ce rapport, se sont laissé devancer par d'autres, notamment par les Anglais qui jouissent depuis plusieurs années des beaux travaux de Kitto. Ils ont enfin compris qu'il y avait là une grande lacune à combler, disons mieux, une dette sacrée à payer.

Parmi les ouvrages allemands qui ont pour but de mettre les résultats de la science théologique, et spécialement de la science bibli-

Handwörterbuch des biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser. Herausgegeben von Dr Eduard C. Aug. Riehm, ord. Prof. der Theol. in Halle a. S. Erste Lieferung. — Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen & Klasing, 1875.

que, à la portée du public à la fois religieux et cultivé, nous voyons au premier rang le *Bibel-Lexicon*, publié sous la direction du professeur Schenkel, de Heidelberg. Commencé en 1869, ce lexique va s'achever dans le cours de cette année. Il formera un corps de cinq volumes compactes de plus de six cents pages, grand in-octavo. Pour un ouvrage destiné « aux paroissiens, » c'est évidemment trop. D'ailleurs les articles, quels qu'en soient l'intérêt et la valeur scientifiques, supposent la plupart un degré de culture très sensiblement au-dessus de la moyenne. Il est vrai qu'il faut un grand effort et beaucoup d'abnégation pour être, en ces matières, à la fois court, populaire, dans le bon sens du mot, et pas trop incomplet. Ce qui n'est pas moins difficile, ce qui est plus difficile peut-être, c'est de résister à la tentation de donner pour certain ce qui n'est qu'hypothétique, et de faire passer sous le nom de dernier et indubitable résultat de la science ce qui n'est encore qu'opinion individuelle plus ou moins bien motivée. Les auteurs du *Bibel-Lexicon* ont-ils tous réussi à surmonter cette tentation? Nous n'oserions l'affirmer. En somme, nous ne croyons pas nous tromper en disant que le lexique auquel notre compatriote schaffhousois a attaché son nom, sera consulté par les théologiens bien plus que par les laïques. Mais n'est-ce pas quelque chose, n'est-ce pas beaucoup déjà, d'avoir compris qu'il y avait un besoin général à satisfaire et d'avoir fait une belle tentative pour y répondre? Une première tentative en appelle d'autres, et de progrès en progrès on finira bien, en ceci comme en toutes choses, par se rapprocher de l'idéal.

L'ouvrage dont le titre est inscrit en tête de cet article se présente à nous comme un nouvel essai en ce genre, et s'il est permis d'en juger par une première livraison, l'essai promet d'être heureux. Ce sont les éditeurs Velhagen et Klasing qui en ont conçu l'idée et qui ont confié la direction de l'œuvre à un homme des plus compétents, M. le professeur Ed. Riehm, de Halle, l'un des rédacteurs des *Studien und Kritiken*. Ce nouveau *Dictionnaire de la Bible*, si son programme est fidèlement suivi, comme on a tout lieu de le croire, évitera plusieurs des écueils que nous venons de signaler et répondra mieux à ce que l'on attend d'un livre à l'usage des « lecteurs cultivés de la Bible. » Ce ne sera pas un lexique biblique dans toute l'étendue de ce terme, mais, comme le dit son titre, un dictionnaire de l'*antiquité* biblique, destiné à répandre du jour sur tout ce qui, dans le texte de la Bible, demeure étranger et inintelligible pour le lecteur moderne sans une connaissance suffisante des résultats fournis par l'explora-

tion savante de l'antiquité. L'ouvrage en question renfermera donc des articles d'histoire, de géographie, d'ethnographie, d'histoire naturelle et d'archéologie bibliques. En revanche, la théologie biblique restera exclue, et l'histoire de la littérature biblique (les matières comprises sous le nom traditionnel d'isagogique) n'y entrera que dans la mesure où cela est nécessaire pour caractériser les hommes dont les œuvres occupent une place dans cette littérature. M. Riehm s'est décidé à ce rétrécissement de son cadre, non-seulement eu égard à la dimension de l'ouvrage, mais parce qu'il croit, avec raison selon nous, que ces sujets-là ne comportent guère la tractation sous forme de lexique, mais demandent à être traités d'une manière suivie.

Malgré cette réduction, la tâche était trop grande pour les forces d'un seul homme. Aussi M. Riehm a-t-il cherché et réussi à s'assurer le concours d'un certain nombre de savants éminents, chargés d'articles qui tous rentrent dans leur spécialité. Ces collaborateurs ne se rattachent pas tous au même point de vue théologique et ecclésiastique, mais « ce qui leur est commun à tous, c'est l'amour pour l'Ecriture sainte, comme étant la parole de la vérité, le désir de contribuer à la faire mieux connaître et mieux comprendre à leurs compatriotes, la haine de la superficialité ainsi que des jugements prématurés et légers. » Les résultats généralement admis de la science sont exposés d'une manière aussi objective que possible, et là où l'accord n'est pas encore intervenu, les opinions divergentes sont rapportées avec impartialité.

Parmi les collaborateurs qui ont fourni des articles pour la première livraison, il suffit de signaler les noms connus de M. Delitzsch (art. *Altar, Amen, Amulete, Arzneikunst, Asmodi*), de M. Beyschlag (art. *Abendmahl, Ælteste im N. T., Apostel*, etc.), de M. Schrader (art. concernant l'Assyrie, l'Ethiopie, l'Arabie, la Perse), de M. Ebers (art. concernant l'Egypte), de M. Kleinert (art. biographiques divers), de M. Kamphausen (antiquités domestiques et civiles), de M. Fraas (art. *Alabaster*). En fait d'articles rédigés par M. Riehm lui-même, nous remarquons ceux-ci : *Aaron, Abraham, Ackerbau, Asasel*, et beaucoup d'autres relatifs à l'histoire, l'archéologie et la géographie de l'Ancien Testament.

Ce qui augmente singulièrement la valeur de l'ouvrage, ce sont les illustrations dont il est enrichi. Ces illustrations sont nombreuses et en général excellentes. Elles sont faites en partie d'après des photographies prises dans les musées ou sur les lieux, quelques-unes d'après des dessins originaux; plusieurs sont tirées des ouvrages les

meilleurs et les plus dignes de foi. (Layard, Wetzstein, Fraas, Wilkinson, Brugsch, etc.) Les cartes et les plans ne font pas non plus défaut.

La première livraison, de 96 pages à deux colonnes, va jusqu'au mot *Asphalt*. Il y aura environ dix livraisons. L'ouvrage complet reviendra à une vingtaine de francs.

Pour que l'on puisse se faire une idée de l'esprit dans lequel le dictionnaire est conçu, en même temps que de la dimension des articles, nous faisons suivre cette annonce de la traduction d'un article de M. Riehm.

« *Adam*, mot hébreu exprimant la notion d'*homme*, figure dans la Bible allemande à partir de Gen. III, 8 [1], dans le texte original depuis III, 17, ou plutôt IV, 25, comme nom propre du premier homme. Dérivé de *adamah* (la terre rougeâtre), ce mot signifie « celui qui est formé de matière terreuse. » Signe caractéristique de la manière sérieuse dont les Hébreux envisageaient le monde : ils ont donné à l'homme un nom qui lui rappelle sa bassesse et sa nature passagère, et non point, comme c'est le cas de beaucoup d'autres peuples, ce qui fait sa prééminence. Par exemple : *Mensch* — l'être pensant, de *mnâ* penser ; *anthropos* — qui a un visage florissant ou une face virile ; *homo*, d'après les anciens, il est vrai, de *humus*, mais d'après la philologie moderne — qui appelle, qui est doué de la parole.

» Il existe deux récits bibliques touchant le premier homme et sa création. Ces récits, à côté de certaines idées fondamentales qui leur sont communes, ont chacun leur cachet distinctif. — D'après la narration la plus ancienne (Gen. I, 26-31 ; V, 1-5), l'homme, but et terme de l'activité créatrice de Dieu, fut créé *après* tous les autres êtres vivants, et il fut créé homme et femme en même temps. Ce premier document fait ressortir surtout la parenté de la nature humaine avec la nature divine, par la notion de l'*image de Dieu*, notion qui comprend en soi tout ce qui distingue l'homme, en tant qu'être spirituel et personnel, des autres créatures (y compris la faculté de parler et les avantages corporels), ainsi que sa destination à dominer sur la terre, qui se fonde sur ce caractère distinctif de son être. Pour le reste, le récit se borne à quelques indications sur la nourriture des premiers hommes et la longévité d'Adam, en vue de caractériser la supériorité de l'état primitif de l'humanité ; il rapporte la naissance de Seth et ne dit qu'un mot des autres descendants d'Adam.

[1] Dans les versions de Martin et d'Ostervald déjà dès II, 19.

» D'après l'autre récit (Gen. II, 4-IV, 26), l'homme fut créé dès que les conditions les plus indispensables à son existence se trouvèrent réalisées. Il fut créé *le premier* de tous les êtres vivants, et c'est l'homme (*vir*) seul qui fut créé d'abord; ensuite, en vue de lui, les bêtes des champs et les oiseaux; en dernier lieu, la femme destinée à lui servir de compagne. Ce second récit entre dans plus de détails sur la création du premier couple, sur son état originel, sur sa chute et sur l'histoire de sa famille. En distinguant deux actes créateurs, celui de la formation du corps au moyen de poussière de la terre, et celui de la vivification de ce corps encore inanimé au moyen d'un souffle de vie, il montre dès l'abord que la mortalité est le propre de l'être humain dans son état naturel (comp. III, 19), et n'indique sa parenté avec Dieu que par le fait que c'est Dieu lui-même qui souffle dans ses narines une respiration de vie. L'état primitif est dépeint ici comme un état d'innocence et de félicité enfantines; l'homme est encore pur de péchés, exempt de douleurs et de travaux pénibles, en rapport filial avec Dieu; il n'a encore d'autre connaissance du bien et du mal que celle, tout à fait élémentaire, que lui donne la défense divine (II, 17, comp. 25). Mortel par sa nature, il ne peut et ne doit devenir immortel qu'en mangeant du fruit de l'arbre de vie. Mais par suite de la transgression de la défense divine et en vertu de la sentence qu'elle entraîne, il tombe au milieu des conditions et circonstances actuelles de l'existence et se trouve assujetti au pouvoir du mal physique et de la mort.

» En face des représentations mythologiques souvent très fantastiques de l'antiquité païenne, en face, également, des hypothèses scientifiques modernes d'un Oken et d'un Darwin, tout esprit que n'a pas faussé un excès de culture reconnaîtra toujours dans la simple et religieuse conception biblique, d'après laquelle l'homme doit son existence à un acte créateur immédiat du Dieu d'amour, la conception la plus digne à la fois de Dieu et de l'homme.

» Selon la tradition biblique, Adam est le père de tout le genre humain (Gen. III, 20); en cela il y a analogie entre les Hébreux et quelques autres peuples, tels que les Parses, qui font descendre également tous les hommes d'un seul couple. Cette conception historique n'a pas été sans influence sur la *forme* de la doctrine biblique du péché et de la rédemption. (Comp. surtout Rom. V, 12 sqq.) Toutefois la Bible insiste principalement sur son contenu idéal, *religieux et moral*, à savoir sur cette idée que toute l'humanité, sans distinction de peuple, de tribu ni de caste, doit son origine à la même pensée

créatrice et au même acte de volonté de Dieu, de telle sorte qu'elle forme une unité, et que tous sans distinction portent en eux la même image de Dieu et ont la même destination. (Gen. V, 3; IX, 5 sqq.; Esa. LVIII, 7; Prov. XIV, 31; XVII, 5; Job XXXI, 15.) En vertu de ce contenu religieux et moral, la conception biblique de la consanguinité de tous les hommes et de leur descendance d'un couple unique, est l'une des bases fondamentales de la prophétie touchant l'entrée de toutes les nations dans le royaume de Dieu, l'une des bases de l'universalisme chrétien (comp. Act. XVII, 24 sqq.), et de toute vraie *humanité;* elle est de la plus grande importance pratique, en particulier pour la question de l'esclavage et pour l'œuvre des missions. Ce noyau éthico-religieux resterait parfaitement intact alors même que les recherches physiologiques et anatomiques d'une part et, de l'autre, les explorations des philologues et des historiens en viendraient à démontrer positivement que le genre humain n'a pas pu se répandre sur la terre en partant d'un point unique. La seule chose qui importe, c'est que les diverses races humaines ne soient réellement que les variétés d'une même espèce, et non des espèces différentes.

» Déjà dans Job XV, 7, nous rencontrons l'idée que le premier homme possédait une connaissance supérieure de Dieu et de ses desseins. Ce passage marque la direction dans laquelle s'est développée plus tard, dans la spéculation et la fantaisie religieuses, la conception de l'état originel. A côté de cela, les légendes relatives à Adam et Eve s'égarent, chez les Juifs, les Arabes et les Chrétiens, dans toute sorte de fables aventureuses et en partie insipides. »

H. V.

D. Lebet. — Introduction a l'épitre de saint Jacques. Lausanne 1874.

Dans un chapitre premier, M. Lebet s'occupe de l'auteur de l'épître. Des cinq Jacques que nous trouvons mentionnés dans le Nouveau Testament, le fils de Zébédée est d'abord mis hors de cause. Jacques, fils d'Alphée et Jacques le mineur, fils de Marie, femme de Cléopas, étant un même personnage, il ne nous reste dès lors plus que trois Jacques : Jacques l'apôtre, fils d'Alphée et cousin de Jésus, Jacques, le propre frère de Jésus, et Jacques l'évêque de Jérusalem. Notre auteur identifie ensuite Jacques, évêque de Jérusalem et Jacques, frère de Jésus, après quoi il aborde le problème : « Jacques, évêque de Jéru-

salem et frère de Jésus, doit-il être distingué de Jacques l'apôtre, fils d'Alphée et cousin de Jésus, ou peut-être ne sont-ils qu'une même personne en ce sens qu'on aurait postérieurement donné à ce dernier le titre de frère du Seigneur, tandis qu'il n'était réellement que son cousin germain? » Les arguments en faveur de deux Jacques, l'un apôtre et cousin, l'autre propre frère de Jésus, sont d'abord examinés, après cela ceux qui « engagent nombre de commentateurs à voir dans ce dernier le même personnage que l'apôtre Jacques, fils d'Alphée. » Cette étude faite, notre auteur conclut : « Paul, en parlant de Jacques, en fait à la fois un apôtre et un frère de Jésus et nous contraint par là à voir dans ce Jacques le même personnage que l'apôtre connu sous le nom de fils d'Alphée et parent rapproché de Jésus. Les arguments contre cette identification ne font qu'aboutir à une contradiction. — Dans un chapitre second, notre attention est attirée sur les « lecteurs de l'épître. » Ils appartiennent à des synagogues où l'élément judeo-chrétien dominait. — La date de la composition est déterminée dans un troisième chapitre. La majorité des critiques place cette date vers l'an 60 ou 61. Cette opinion, — appuyée sur le rapport entre la doctrine de Jacques et celle de Paul, puis sur l'état de dégénérescence des églises auxquelles s'adresse l'apôtre, — est rejetée par M. Lebet, qui recule la composition de l'épitre vers l'an 45 environ. — L'authenticité de l'épître est ensuite (chap. IV) appuyée sur les témoignages des anciens docteurs, mais « elle possède une base plus solide dans la substance même des idées chrétiennes de l'auteur, de même que dans l'analogie de sa doctrine avec celle de Jésus et des autres écrivains apostoliques. » Cette dernière assertion est fondée sur une analyse de l'épître (chap. V), dont l'idée fondamentale (chap. VI) est formulée en ces termes : « La vie du chrétien sur cette terre est l'épreuve de sa foi; c'est une attente patiente, qui doit produire une œuvre parfaite. » L'ouvrage se termine par une exposition de la *doctrine de la justification* d'après Jacques (chap. VII), et une revue des *doctrines spéciales* de l'épître. (Chap. VIII.)

R. Meyhoffer.— La doctrine du péché d'après saint Paul.

La connaissance de Christ repose sur celle de notre misère ; aussi la doctrine du péché est-elle fondamentale. Nul écrivain sacré ne nous présente une doctrine plus nette à ce sujet que Paul, et l'auteur trouve dans la vie et la conversion de cet apôtre la raison de ce fait

et la source de sa doctrine. Il détermine la notion du péché par rapport à la loi dont il est la transgression, par rapport à Dieu contre lequel il est une désobéissance, et par rapport à la vie humaine, où il apparaît sous la forme de l'égoïsme. L'apôtre n'a pas précisément une théorie sur l'origine du mal; il présente le péché comme un élément primitivement étranger à l'homme et qui ne s'est emparé de la puissance sur lui que par sa faute. Dès lors, l'homme en présence de la loi, se sent douloureusement partagé en lui-même et tombe dans une crainte servile; il s'attire de la part de Dieu la colère présente (mort, maladie) et à venir; enfin ses facultés : intelligence et volonté, sont rendues impuissantes ou corrompues. L'auteur est amené à propos de ce dernier point à étudier le sens du mot chair dans saint Paul : il n'y trouve point le germe d'un dualisme ascétique.

Il conclut par l'idée que le péché, puissance extérieure dominant l'homme, ne saurait être vaincu par l'homme lui-même sans le secours d'une autre puissance : le secours de Dieu en Jésus-Christ.

PHILOSOPHIE

J.-E. Alaux. — Etudes esthétiques [1].

Comme son titre l'indique, le volume de M. Alaux est composé de trois parties distinctes : 1° Une thèse présentée en 1855 à la Faculté des lettres d'Aix. 2° Une *Etude* sur la poésie. 3° Un morceau sur l'*Esprit de la France dans sa littérature,* qui a la forme d'un article de revue, mais qui paraît être également inédit.

Dans sa thèse, M. Alaux « se propose d'établir une théorie (esthétique) *à priori,* une théorie générale de l'art, puis une théorie de chaque genre. » (Pag. 16, 17.) Voici, en résumé, cette théorie. « L'art est la science et l'application des lois du beau, tel que l'homme le peut produire. » (Pag. 45.) Le beau est « la réalisation sensible de l'idée. » (Pag. 56.) Mais « l'idée doit être sentie; l'idée sentie — doit être rendue par une image. » (Pag. 59.) Cette image, pour la poésie, est à la fois, comme pour « les arts plastiques, l'image de la nature

[1] *Etudes esthétiques* (l'art dramatique, la poésie, l'esprit de la France dans sa littérature), par J.-E. Alaux, docteur ès lettres et agrégé de philosophie, professeur à Neuchâtel. Paris, Sandoz et Fischbacher, Neuchâtel, J. Sandoz, 1873.

extérieure, » et, comme pour « l'art musical, l'image de la nature intérieure. » (Pag. 64.) La poésie a trois genres, « l'ode, le drame, l'épopée » (pag. 73), c'est-à-dire « l'image à travers l'idée, l'idée à travers l'image, l'idée et l'image sur le même plan. » (Pag. 72.) M. Alaux trouve « trois ordres d'idées, comme il a trouvé trois ordres de réalisations d'idées. » (Pag. 75.) « Il faut l'idée religieuse pour l'ode, l'idée morale pour le drame, et pour l'épopée l'idée historique, qui les embrasse toutes deux. » (Pag. 76.) A partir de la pag. 107, cette théorie est développée plus spécialement par rapport à l'art (ou la poésie) dramatique. « Que l'*idée* du drame soit morale. Que le drame manifeste, par une application particulière, qu'il y a pour l'homme un mal qu'il lui est ordonné d'éviter, un bien qui lui est ordonné d'accomplir. » (Pag. 109.) « L'*action* est l'image par où se réalise le mouvement de l'idée. » (Pag. 112.) « Que l'action soit conçue pour l'idée, les caractères pour l'action, les situations pour les caractères. Que les *caractères* soient des types, et néanmoins vivants. — Que les *situations* soient à la fois inattendues et logiques. — Il faut qu'elles abondent dans le drame pur, où les faits sont l'unique langage qui exprime les caractères; dans le drame littéraire, les caractères vivent surtout par l'éloquence du *style*. » (Pag. 152 et 153.) — « Chemin faisant, » M. Alaux « discute diverses erreurs » (pag. 17), comme, par exemple, la théorie esthétique d'Aristote, et les doctrines romantiques.

La poésie est aujourd'hui délaissée, nous dit M. Alaux, dans la seconde partie de son livre. (Pag. 159 à 186.) D'où cela vient-il? De ce qu'on l'a mal comprise. Il s'efforce donc d'en donner une notion plus juste, par une définition assez semblable à celle qui nous a déjà été présentée, si ce n'est qu'elle affecte moins constamment la forme déductive. « Si la poésie, dit-il en terminant, n'est qu'un plaisir, qui s'étonnera qu'on la délaisse? il ne faut pas disputer des goûts en fait d'amusements. Si elle n'est que l'expression vive des sentiments, qui s'étonnera qu'on lui préfère d'autres expressions plus vives de sentiments plus violents, et que l'on coure, en la déclarant corruptrice, à d'autres plaisirs mille fois plus corrupteurs? Si elle ne demande à ce langage tout musique et tout peinture, qui est le sien, que l'expression du sentiment élevé, d'un idéal supérieur à l'homme, on la reconnaîtra, on lui fera l'accueil dû à la divine messagère des cieux. » (Pag. 186.)

Le troisième morceau (pag. 187 à 275) est une « étude critique » de l'*Histoire de la littérature française* de Nisard. Après avoir raillé l'infatuation et l'étroitesse de certains de ses compatriotes, telle qu'elle

s'exprime dans les jugements de M. Nisard (« la littérature française, c'est l'idéal de la vie humaine dans tous les pays et dans tous les temps, » etc.), après avoir combattu l'idée de l'art qui ne conçoit qu'une littérature d'une seule espèce, *la* littérature, qu'elle croit parfaite, absolue, M. Alaux montre qu'à *la* littérature de M. Nisard, c'est-à-dire à la littérature française classique, a succédé une autre littérature française, dont le caractère principal est la poésie (ou le « lyrisme »), comme celui du XVIIe et du XVIIIe siècle était l'éloquence; mais l'éloquence qui « joint à l'élément littéraire un élément philosophique. » (Pag. 243.) « L'imagination au service de la raison, voilà donc le génie de notre littérature classique. » (Pag. 244.) Cette littérature, toute d'éloquence et de persuasion au XVIIe siècle, toute d'action, toute de combat au XVIIIe, a pour résultat la révolution. (Pag. 255.) Or, « quiconque voit dans la révolution française le flambeau dont la clarté, projetée en arrière, éclaire toute l'histoire de la France, parce qu'elle en est la fin suprême, parce qu'elle n'est pas seulement un événement, mais l'enfantement d'un monde, la rapprochera de la littérature française, comme on rapproche le fruit de l'arbre, ou comme on rapproche l'un de l'autre deux fruits d'un même arbre pour les juger mieux l'un par l'autre et l'arbre par ses divers fruits.» (Pag. 271, 272.)

A.

KENNEDY ANET. — LA NOTION DU LOGOS DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE, DANS SAINT JEAN ET DANS LES PÈRES APOLOGÈTES GRECS. Liége 1874.

Cette étude est avant tout historique et comparative; elle a pour but de signaler les points de contact et les différences qui existent entre le Logos johannique et le Logos de la philosophie grecque. » Commençant par celle-ci, l'auteur trouve les premières traces d'un Logos chez Héraclite, le philosophe de la nature changeante. Le Logos d'Héraclite est une force, une loi, qui trouverait son identique dans le feu matériel, et qui dans son immutabilité gouverne la nature et préside aux transformations de ses éléments contraires... Bien que se rattachant à son idée fondamentale, les successeurs d'Héraclite ne font pas faire de grands progrès à la notion du Logos. Il faut aller jusqu'aux stoïciens qui sont les vrais héritiers du panthéisme d'Héraclite. Ils identifient le Logos avec Dieu et la nature. Souffle chaud, matériel, animant et pénétrant tout, le Logos est essen-

tiellement spermatique, et se rend maître du monde comme principe de toute vie. — L'auteur passe des stoïciens à Philon qui donne la dernière formule philosophique avant saint Jean. Comme Philon a puisé dans l'Ancien Testament, l'auteur étudie préalablement la Sagesse hébraïque, qui pour lui est une personnification poétique. Philon a de même pour précurseur, avec Aristobule, duquel on ne peut préciser rien de sûr, le Pseudo-Salomon, l'auteur de la Sapience. Celui-ci arrive à l'idée d'un prototype divin, impersonnel, qu'il essaie de rendre indépendant.

Philon lui-même, partant d'un dualisme absolu entre Dieu et le monde, s'efforce de le résoudre au moyen du Logos. Ce Logos est idée et force du monde. Comme principe formateur, il est type, image primitive du monde. Comme principe conservateur, il pénètre tout. Le Logos de Philon est impersonnel. Il est stoïcien dans son essence et juif dans l'expression que le philosophe en donne. — Au terme de sa première partie, l'auteur se résume comme suit : « Le Logos de la philosophie grecque est la raison dans le monde, loi rationnelle présidant à l'organisation et au développement du monde. »

Dans une seconde partie, l'auteur passe à la notion johannique du Logos. Il la trouve contenue dans le prologue du IVe évangile (I, 1-18), dans I Jean et Apocalypse (XIX, 13). Le but du prologue est tout pratique : « Croyez en celui qui nous a donné dans sa parole et dans sa vie la parfaite manifestation de l'Etre divin. » L'idée qui résume le prologue est celle-ci : « Le Logos venu en chair était avant son incarnation. » Quant au sens du mot, l'auteur maintient le sens de *Parole*, et réfute Luthardt et Hofmann qui font du Logos, le premier, *la Parole de Dieu*, et le second, *la Parole de l'Evangile*. Le Logos dans toutes les sources johanniques est le nom propre d'une personne. Après un développement approfondi du contenu du prologue, l'auteur pose les conclusions suivantes : « Le Logos de saint Jean est le sujet de la révélation divine, organe de Dieu, essentiel et distinct de Dieu. Il est de toute éternité auprès de Dieu, comme personne distincte de Dieu, mais non pas différente de Dieu par essence et par nature. Il est Fils de Dieu et Dieu; Créateur, Conservateur, et Sauveur du monde et des hommes. »

La troisième partie nous fait voir dans les Pères apologètes grecs une idée du Logos très johannique dans sa base, mais qui tend à être transformée par les idées grecques en une notion plus rationnelle et panthéiste. L'auteur résume dans une conclusion les résultats de ses recherches. Il conclut que le mot Logos est un terme commun ser-

vant à désigner le principe créateur et conservateur du monde. Mais pour le contenu, le Logos chrétien est tout autre chose que le Logos de la philosophie grecque. L'opposition de ces conceptions trouve son centre dans le fait que le Logos de Jean est une personne dans une relation consciente avec Dieu, tandis que le Logos des philosophes grecs est « tout au plus une force de Dieu, quand il n'est pas identifié avec Dieu ou avec la nature. »

H. C.

Histoire du matérialisme, exposé critique de son importance a notre époque, de F. Lange [1].

Cet ouvrage important, dont l'analyse a paru dans les deux premières années de notre *Revue*, nous revient aujourd'hui en seconde édition, entièrement remaniée et considérablement augmentée. L'auteur a tenu compte des controverses nouvelles sur la question du matérialisme qui, depuis la publication de la première édition, est devenue toujours plus le sujet dominant.

Parmi les adjonctions, nous avons surtout remarqué le jugement sévère porté sur le système à la mode, la *Philosophie de l'inconscient*, de Hartmann. « Si la philosophie de l'inconscient en venait jamais à exercer sur la littérature et l'art contemporains une influence dominante comme ce fut jadis le cas pour les idées de Schelling et de Hegel, malgré tout le mal qu'elle ferait, elle se légitimerait par cela même comme une philosophie nationale de premier ordre. La période qu'elle caractériserait serait une période de décadence, mais la décadence ne manque pas d'avoir ses grands philosophes, témoin Plotin dans les derniers jours de la philosophie grecque. En tout cas, il est digne de remarque, d'abord après la campagne de nos matérialistes contre la philosophie en général, de voir apparaître un système qui prend à l'égard des sciences positives une attitude plus hostile qu'aucun de ceux qui l'ont précédé. Hartmann reproduit à cet égard d'une manière plus grossière et plus criante toutes les fautes dans lesquelles Schelling et Hegel étaient déjà tombés. »

« Il n'est pas nécessaire de dissiper, pour nos lecteurs, l'illusion en vertu de laquelle *la philosophie de l'inconscient nous présenterait des résultats spéculatifs obtenus d'après la méthode inductive des sciences na-*

[1] *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, von Friedrich Albert Lange. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig und Iserlohn.

turelles. C'est à peine si, dans nos temps modernes, on trouverait un second ouvrage dans lequel les matériaux des sciences naturelles se trouvent dans un plus choquant contraste avec tous les traits essentiels et fondamentaux de la méthode scientifique employée par les naturalistes. »

Pour en revenir à Lange, les livres de la première édition sont devenus des volumes. Deux ont déjà paru : *l'Histoire du matérialisme jusqu'à Kant* forme le premier. La première moitié du second livre (déjà publiée) contient: 1° *La philosophie moderne ;* 2° *Les sciences naturelles.* Le troisième volume, qui paraîtra bientôt, contiendra la seconde partie du second livre, savoir: 3° *L'homme et l'âme ;* 4° *L'homme moral et la religion.*

Ces deux volumes paraissent précédés des jugements de la presse allemande et anglaise, qui ont fait le meilleur accueil à cet ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création (Gen. I-II, 4), suivi du texte du second récit, par G. d'Eichthal. — 1875. Une brochure in-8° de VIII et 77 pages.

Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum oder die Genugthuung, nebst einem Anhang über die ewige Erwählung und über Christi Höllenfahrt, von J. Fr. Bula. — 1874. 1 vol. in-8° de XXIX et 439 pages.

L'incrédulité moderne et les meilleurs moyens de la combattre, par Th. Christlieb. Traduction de l'allemand. — 1874. Brochure in-12°, 111 pages.

Uber den christlichen Staat, von Heinrich W. J. Thiersch. — 1875. 1 vol. in-8° de VIII et 264 pages.

JEUNESSE ET ANNÉES D'ÉTUDES DE WICLEF [1]

D'APRÈS LECHLER

Nous sommes mieux informés touchant le lieu de naissance de Wiclef que sur l'époque même de sa naissance, et les renseignements que nous possédons sur le premier de ces points sont dus à un savant anglais du XVIe siècle, Jean Leland, surnommé « le père des antiquaires anglais. » Dans sa relation de voyage, cet écrivain a inséré une note sur le lieu de naissance de Wiclef. Cette note, empruntée il est vrai à la tradition orale, mais contenant le plus ancien renseignement sur le sujet qui nous occupe, ne date que d'environ un siècle et demi après la mort de ce grand homme, ce qui lui donne naturellement une assez grande valeur. Voici ce passage : « On dit que Wiclef l'hérétique est né à Spreswel, petit village à un bon mille de Richmond. »

Le texte présente, il est vrai, des difficultés, parce que, dans un autre de ses ouvrages, Leland paraît émettre une opinion différente. Il dit en effet dans ses *Mélanges*, en parlant du village de Wiclef, dans le comté de York, que « Wiclef l'hérétique est originaire de cet endroit. » Voilà donc deux assertions, qui paraissent au premier abord s'exclure mutuellement ; toutefois, en y regardant de plus près, il est facile de les concilier. En effet, dans le premier de ses ouvrages, Leland parle du lieu de naissance proprement dit de Wiclef, tandis que dans le second il mentionne plutôt le lieu d'origine de sa famille. Mais ici, nouvelle et plus grave difficulté. D'après les informations les plus dignes de foi, il n'y a et n'y a jamais eu dans les envi-

[1] M. Lechler donne au célèbre précurseur de la réforme le nom de Wiclif; nous avons cru, dans notre traduction, devoir conserver celui sous lequel il est généralement connu.

rons de Richmond, au nord du comté de York, aucun village du nom de Spreswell. On a donc supposé que Leland ayant mal compris un nom de lieu comme Hipswell ou Ipswell, l'avait transformé en Spreswell, ou bien encore que quelque château ou possession de la famille Wiclef portait le nom de Spreswell. On a aussi pensé que Leland n'avait jamais voyagé dans le nord du comté d'York, car il commet mainte erreur dans la topographie de cette contrée.

Tout récemment cependant, les assertions du vieux Leland ont trouvé une confirmation qui, tout en mettant son honneur à couvert, élucide pleinement le point en litige. Le même érudit qui, dès 1828, s'est fait connaître par ses recherches sur Wiclef, le docteur Robert Vaughan, mort en 1868, a, par une correspondance avec des savants du nord de l'Angleterre, établi les faits suivants.

I. Non loin de la Tees, rivière séparant le nord du Yorkshire du comté du Durrham, existait autrefois, outre le Richmond actuel, une autre ville plus ancienne et désignée sur d'anciennes cartes comme le *vieux Richmond*.

II. A environ un mille anglais du Vieux Richmond et tout près de la Tees, on voyait encore, au XVIIIe siècle, un petit village ou hameau du nom de Spreswell ou Speswell. Là s'élevait aussi une antique chapelle où furent unis les grands parents d'un homme du voisinage de qui Vaughan tenait ces détails. Ce fut cependant le dernier mariage célébré en ce lieu, car peu après la chapelle s'écroula et aujourd'hui la charrue passe sur le sol qu'elle occupait.

III. A un demi-mille seulement de Spreswell on trouve le petit village paroissial de Wycliffe, dont l'église, dépourvue de tour et en partie recouverte de lierre, s'élève encore aujourd'hui sur la rive unie de la Tees. Sur une colline non loin de la petite église se présente une demeure seigneuriale, appartenant jadis à la famille Wycliffe de Wycliffe. Depuis Guillaume le Conquérant jusqu'au commencement du XVIIe siècle, cette famille fut en possession des droits de seigneurie sur le village et de collation sur le presbytère. En 1606, ces droits passèrent par mariage à la famille Tunstall. Une autre

branche de la famille Wycliffe subsistait encore et ne s'éteignit qu'il y a environ quarante ans, à Bernard Castle, sur la Tees, en la personne de François Wycliffe. Or les traditions locales ou domestiques ont toujours considéré le célèbre précurseur des réformateurs comme un membre de cette famille. Son dernier représentant a toujours soutenu qu'au dire des Wycliffe de Wycliffe, le célèbre Jean Wiclef était un membre de leur propre maison né à Spreswell.

Il n'est donc plus permis de douter que Wiclef ne soit natif du village de Spreswell, près du vieux Richmond. Son lieu de naissance appartient à la contrée que les Anglais appellent Richmondshire, bien qu'elle ne forme pas un comté proprement dit, mais seulement une partie du comté d'York. On désigne ainsi, en effet, la partie nord-est du grand comté de York, ou plus exactement encore la lisière occidentale du Northreding de Yorkshire, contrée élevée, montagneuse, pleine de rochers et parsemée de vallons et de collines d'une extrême fertilité. On nous dépeint en particulier la vallée de la Tees, surtout dans la portion ou est situé Spreswell, comme un pays présentant des beautés pittoresques variées, comme un site tantôt grandiose, tantôt aimable et plein d'attraits. Ce fut donc une contrée pleine de caractère qui, dès sa jeunesse et son enfance, vint frapper les yeux de l'homme qui nous occupe. Néanmoins ce serait se perdre dans le domaine de la poésie que de rechercher quelle influence la contrée où il naquit et grandit a pu exercer sur le développement de l'esprit de Wiclef. Ce que nous connaissons du caractère de la population des comtés du nord de l'Angleterre nous fournit plus de lumière sur le caractère de notre héros. L'élément anglo-saxon est en effet resté plus pur, plus à l'abri de mélange, s'est conservé plus fort et plus vivace dans le Yorkshire et d'autres comtés du nord , tels que le Northumberland, le Westmoreland, le Cumberland, que dans l'Angleterre méridionale. Là durant les siècles qui suivirent l'invasion, le vieux langage anglais s'est bien mieux conservé que dans les comtés du centre et du midi. Aujourd'hui on trouve dans ces contrées des familles restées en possession ininterrompue de leurs biens dès avant la conquête

normande, et presque contemporaines de l'invasion saxonne. On remarque en outre que ces anciennes familles saxonnes appartiennent non à la haute, mais à la petite noblesse (*gentry* par opposition à *nobility*). Aujourd'hui encore, au dire des voyageurs, les paysans du Yorkshire, surtout ceux des vallées intérieures, parlent un dialecte particulier qui, dans sa ressemblance avec l'écossais, porte indubitablement l'empreinte germanique. Toute la manière d'être des paysans du Yorkshire a quelque chose d'antique ; ils passent dans le reste de l'Angleterre pour rudes, francs, robustes et énergiques.

C'est du milieu de cette population foncièrement germanique et conservant avec ténacité son caractère saxon que sortit Wiclef. En outre, au XIVe et au XVe siècle, l'élément germanique de la population anglaise était devenu le porteur du mouvement national, et, chose digne de remarque, Wiclef, qui a tant contribué au développement de la langue anglaise, appartenait précisément à une race et à un canton de tout temps distingués par leur fidèle persistance à garder le caractère saxon. Les Wiclef étaient aussi, paraît-il, du nombre de ces familles de petite noblesse du Yorkshire qui, au travers des siècles, avaient conservé non-seulement leurs propriétés, mais encore leur ancien caractère national.

Cette famille des Wiclef doit avoir été nombreuse et divisée en plusieurs branches, car les documents de la seconde moitié du XIVe siècle mentionnent plusieurs hommes de ce nom.

En 1368, nous trouvons un Robert Wiclef desservant une chapelle à Cleveland, dans le diocèse de York ; c'est probablement le même prêtre qui, nommé en 1362 curé de Wiclef, échangea dès 1363 ce poste contre un autre. Des documents ecclésiastiques nous font en outre connaître, à la même époque, un clerc portant le même prénom que notre Wiclef, *Jean de Wyclive*. Le 21 juillet 1361, l'évêque Islipp le nomma curé de Maifeld, alors possession de l'archevêque de Cantorbéry. Il demeura près de vingt ans dans cette paroisse, fut promu en 1380 recteur de Hassted Kaynes et mourut dans ce dernier endroit en 1383, un an avant son célèbre homonyme. Nous aurons plus tard à revenir sur ce second Jean de Wiclef.

La famille Wiclef, chose bien remarquable, s'est toujours distinguée après la mort du plus célèbre de ses membres et même après la réforme, par un attachement particulier à l'église romaine. En 1423, un certain Robert Wyclyf, curé de Rudby, dans le diocèse archiépiscopal de York, nous a laissé son testament qui nous montre avec évidence qu'il était bien loin de partager les idées de Jean Wiclef. Au début de son écrit, le testateur recommande son âme « au Dieu tout puissant, à la sainte vierge Marie et à tous les saints ; » du rédempteur pas le moindre mot. Plus loin il revient à plusieurs reprises sur des dispositions relatives à des messes pour les morts et fait divers legs en faveur de nonnes et de moines mendiants.

L'institution de messes mortuaires, non-seulement pour lui-même, mais encore pour son père, sa mère et tous ses bienfaiteurs, fait évidemment voir que les parents du testateur étaient animés de sentiments strictement romains. Parmi les quatre églises à chacune desquelles il accorde quarante schellings pour être employés à des réparations se trouve celle de Wicliffe, qui reçoit en outre une somme égale pour les pauvres de la paroisse. Ces deux dernières dispositions nous montrent que le testateur était sûrement originaire de ce village.

On dirait que la famille Wiclef témoigna à la cause du pape un dévouement d'autant plus grand qu'elle se sentait mise en danger par l'audacieuse attaque de l'un des siens contre l'église romaine. Les Wiclef, et avec eux environ la moitié du village, sont en effet demeurés catholiques romains. Encore aujourd'hui la population du petit hameau se partage entre les deux confessions. L'ancienne église, au bord de la Tees, appartient à l'église anglicane, tandis que les catholiques de Wicliffe se servent de la chapelle qui s'élève sur la hauteur voisine à côté de la maison seigneuriale.

Nous ne possédons aucun renseignement direct sur l'époque où naquit Jean de Wiclef. Jean Lervis est le premier qui ait placé cette naissance en l'an 1324, et bien qu'il ne donnât aucune preuve de son assertion, la plupart des auteurs l'ont suivi sans autre. Il est probablement parti de la supposition

que Wiclef, lorsqu'il mourut, c'est-à-dire vers la fin de 1384, avait atteint sa soixantième année ; puis remontant en arrière il a adopté l'an 1324 comme l'époque approximative de la naissance du réformateur. Nous n'avons cependant aucune preuve que Wiclef fut, à sa mort, âgé exactement de soixante ans. En tout cas il n'était pas au-dessous de cet âge ; il est même probable qu'il l'avait dépassé. Nous savons que dans les deux dernières années de sa vie, il souffrait des suites d'une attaque d'apoplexie et fut emporté par une nouvelle atteinte de ce mal. En supposant qu'il soit né en 1324, il aurait essuyé sa première attaque d'apoplexie dans sa cinquante-huitième année, c'est-à-dire à un âge relativement peu avancé, tandis que d'après tous les renseignements que nous avons sur les derniers temps de sa vie, il ne nous fait pas l'effet d'un homme dont la force aurait été prématurément brisée. Il est donc probable qu'il mourut dans un âge plus avancé qu'on ne l'admet généralement et dépassa de beaucoup la soixantaine. En outre, plusieurs passages de ses ouvrages où il parle de ses jeunes années nous font penser que l'auteur doit avoir atteint une vieillesse assez avancée. Ainsi Wiclef dit dans un de ses sermons : « Lorsque j'étais jeune homme et me livrais à diverses fantaisies, je me fis une riche collection d'ouvrages sur l'optique et les propriétés de la lumière. » Ce n'est guère là le langage d'un homme de cinquante-quatre à cinquante-six ans, mais bien celui de quelqu'un de plus âgé. Nous savons que ce discours fut prononcé entre 1378 et 1380. D'après l'hypothèse ordinaire, Wiclef n'aurait eu alors que cinquante-quatre ou cinquante-six ans. D'après tout ce que nous venons de dire, il est probable que Wiclef est mort dans un âge plus avancé qu'on ne l'admet généralement. L'époque de sa naissance doit ainsi tomber quelques années avant 1524 ; toutefois, faute d'indices positifs, nous ne pouvons la déterminer avec exactitude.

II

Nous possédons sur la première éducation de Wiclef aussi peu de renseignements que sur sa naissance, et il ne servirait

de rien de combler ces lacunes à l'aide de notre imagination.

Il est dans la nature des choses qu'il ait dans son enfance et sa jeunesse subi l'influence du caractère saxon de la race à laquelle il appartenait et de la population au sein de laquelle s'écoulaient ses jours. Il est certain que les souvenirs historiques et les légendes populaires locales qui se conservaient dans le peuple du Yorkshire se sont imprimés de bonne heure dans l'âme réceptive de notre jeune garçon, qui sut fort bien se les approprier. Je trouve en effet dans les écrits de Wiclef tant d'allusions aux antiques souvenirs historiques de sa patrie que je me crois autorisé à penser qu'ils lui étaient dès sa tendre jeunesse devenus familiers.

Notre jeune garçon a en tous cas reçu d'un clerc quelconque sa première instruction. Peut-être le curé de son village lui enseigna-t-il les premiers éléments de la grammaire latine, etc., et sans doute Wiclef, qui dès son enfance montrait un esprit éveillé et avide d'apprendre, demeura dans sa patrie jusqu'à son départ pour Oxford. En dehors des cloîtres et des écoles dépendantes des cathédrales, il n'y avait alors aucun établissement pour préparer les élèves à l'université. Celle-ci tenait à la fois lieu d'école latine et de gymnase. On trouvait en effet à Oxford et à Cambrige une foule, non-seulement de jeunes gens, mais encore de jeunes garçons qui y figuraient non point comme élèves d'écoles placées en dehors et à côté de l'université, mais bien comme attachés à cette dernière. Par exemple, nous voyons l'archevêque Armahg, Richard Fitz Ralph, se plaindre vivement de ce que des jeunes gens au-dessous de quatorze ans étaient considérés comme membres de l'université. Au reste, l'université avait au moyen âge plus d'importance et d'étendue que de nos jours. Les universités contemporaines, sur le continent du moins, ne servent, et cela durant quelques années, qu'à l'instruction supérieure de la jeunesse qui a atteint l'âge de dix-huit ans ; les hommes mûrs attachés à la corporation n'y figurent qu'en petit nombre à titre de professeurs ou d'employés. Les universités du moyen âge comprenaient pour ainsi dire un degré de plus soit en haut, soit en bas : en haut ce que nous pourrions nommer

proprement une académie, et en bas une espèce d'école savante et de gymnase. L'université comprenait en effet un nombre considérable d'hommes d'âge mûr qui n'y figuraient pas exclusivement comme instituteurs de la jeunesse studieuse, mais aussi à titre de représentants de la science et de membres (*magistri regentes*) d'une corporation savante en possession de son autonomie. Parmi les universités européennes modernes, celles d'Angleterre sont précisément les seules qui, grâce au grand nombre de leurs *Fellows,* aient conservé ce trait du moyen âge. Les universités du moyen âge, dans leur degré inférieur, renfermaient une foule de jeunes garçons qui n'étaient pas encore sortis de l'enfance et ne pouvaient recevoir qu'une instruction préparatoire. Cette circonstance ne doit point être oubliée lorsqu'on examine les tableaux de fréquentation d'universités qui, comme Oxford, nous frappent par l'extrême élévation de leurs chiffres.

D'après ce qui précède, on pourrait penser que Wiclef fréquenta dès son jeune âge l'université d'Oxford. Cependant cela n'est pas vraisemblable. Son lieu natal, à l'extrémité septentrionale du comté d'York, était si éloigné d'Oxford que le voyage devait être, au XIVe siècle, assez long, semé de difficultés, presque de périls. Des parents prudents et consciencieux ne pouvaient donc se résoudre qu'avec peine à laisser un garçon de moins de quatorze ans entreprendre un tel voyage, qui aboutissait d'ailleurs à le soustraire désormais et presque pour toujours à leur surveillance. Il est donc plus probable que Wiclef, à son arrivée à Oxford, avait alors tout au moins de quatorze à seize ans. Nous manquons du reste complétement de données positives sur cette époque de sa vie. En admettant que Wiclef soit né en 1320 et qu'il soit entré à l'université à l'âge de quinze ans, cela nous reporterait à l'an 1335.

Des vingt et quelques colléges actuels d'Oxford, il n'en existait alors que cinq, savoir : Merton, collége fondé en 1274 ; Balliol, de 1260 à 1282 ; Exeter, 1314 ; Oriel, 1324, et University college, 1332. Dans l'origine, ces fondations n'étaient destinées qu'à des écoliers pauvres qui vivaient là sous la surveil-

lance d'un directeur et d'après une règle semblable à celle d'un cloître. Plus tard seulement elles devinrent en outre une sorte de pension pour les élèves fortunés. La fondation de Queens college n'est pas antérieure à 1340. Son nom lui vient de la reine Philippine, femme d'Edouard III, qui fit une partie des fonds destinés à son établissement. Son fondateur était un chapelain de cette princesse, sir Robert Egglesfield.

On a généralement pensé que Wiclef, sitôt arrivé à Oxford, entra au *collége de la reine,* supposition admissible si Wiclef n'était entré à l'université qu'en 1340. Nous avons vu cependant que d'après toute probabilité son arrivée à Oxford est antérieure à cette époque. Outre cette difficulté chronologique, nous n'avons aucune preuve que Wiclef soit entré de si bonne heure en relation avec le *collége de la reine.* Les anciens registres de cette maison ne remontent qu'à l'an 1347. Le nom de Wiclef ne s'y rencontre qu'à partir de 1363 et encore n'y figure-t-il point comme membre du collége, mais simplement à titre de locataire de quelques chambres dépendantes de l'établissement. Ces relations paraissent avoir duré environ une vingtaine d'années, c'est-à-dire jusqu'au moment de la complète rupture des liens qui unissaient Wiclef à la corporation universitaire.

Ici se présente la question de savoir dans quel collége fut admis Wiclef lorsqu'il arriva à Oxford à titre d'écolier. En l'absence de tout témoignage écrit, nous devons modestement renoncer à donner ici une réponse nette et précise. Nous savons que Wiclef devint, avec le temps, successivement membre et même directeur de plusieurs colléges ou « salles. » On mentionne sous ce rapport Merton et Balliol, sans parler d'un troisième collége sur lequel nous reviendrons plus tard. Toutefois tous les témoignages y relatifs se rapportent à un temps postérieur, où Wiclef n'était plus jeune écolier, mais homme fait. Puisqu'il ne s'agit ici que de simples suppositions, il paraît très vraisemblable que Wiclef, dès son arrivée comme écolier à Oxford, soit entré au collége de Balliol. Cette maison était une fondation (1260-1282) de la noble famille normande Balliol de Bernard-Castle, sur la rive gauche de la Tess, à un mille de la

patrie de Wiclef, Spreswell, et du village paroissial de Wycliffe. L'existence de relations quelconques entre la famille Wiclef de Wycliffe et le collége de Balliol, à Oxford, ressort du reste du fait que deux hommes présentés comme curés de Wycliffe en 1361 et 1369, par Jean Wiclef de Wycliffe, en sa qualité de patron de la paroisse, étaient membres du collége de Balliol. Le premier, Wilhelm Wiclef, était *Fellow*, le second John Hugale, directeur de ce collége. Nous nous contentons toutefois d'avoir indiqué ici une simple possibilité qu'une enquête postérieure élèvera au rang des choses probables.

S'il n'est pas possible de connaître avec exactitude le collége dans lequel Wiclef entra en qualité d'écolier, on ne saurait en revanche avoir des doutes sur la *nation* universitaire qui le reçut dès le début. On sait que toutes les universités du moyen âge se partageaient en *nations* d'après les pays, provinces ou nationalités auxquels appartenaient leurs membres. Ainsi, de toute antiquité, l'université de Paris comprenait quatre nations : France, Angleterre (plus tard Allemagne), Picardie et Normandie. L'université de Prague fut dès son origine partagée en quatre nations : Bohême, Bavière, Pologne et Saxe. Notre université de Leipzig, colonie de celle de Prague, a gardé depuis sa fondation en 1409 jusqu'en 1830 son organisation primitive en nation de Misnie, de Saxe, de Bavière et de Pologne. Aujourd'hui encore on retrouve des vestiges de cet antique usage dans quelques fondations d'un but pratique.

Les universités anglaises du moyen âge connaissaient aussi cette division en nations. Oxford n'en comptait cependant que deux, les *septentrionaux* et les *méridionaux* (*Boreales* et *Australes*), les Ecossais étaient compris dans la première, les Irlandais et les Français dans la seconde. Comme sur le continent, chaque nation avait son chef et son représentant élu par elle sous le titre de *procurator* (de là *proctor*). Wiclef étant originaire du nord on en peut déjà inférer qu'il dut s'adjoindre à la *nation septentrionale;* en outre on le mentionne expressément comme un *Borealis*. Ce fait a bien son importance. Au XIVe siècle et à Oxford, cette nation représentait non-seulement le caractère saxon avec ses éléments franchement

germaniques, mais encore et avant tout, le principe de l'autonomie nationale. Les relations de Wiclef avec cette *nation septentrionale* ont eu une double influence. D'un côté, elles ont agi d'une manière frappante sur les idées et le développement spirituel de Wiclef; de l'autre, dès son entrée en scène et au début de son activité, le futur réformateur trouva à l'université et parmi les Boreales un nombre respectable de compatriotes partageant ses opinions.

Nos sources ne nous donnent pas tous les renseignements désirables sur les travaux de Wiclef pendant ses années d'étude. Nous ignorons entre autres quels furent ses maîtres. Il serait pourtant d'un grand intérêt de savoir s'il suivit les leçons de Thomas Brawardine et de Richard Fitz Ralph. Quant à celui-ci, cela est fort possible. Dans les années 1340 et suivantes, Richard, alors chancelier de l'université, y donnait sans doute des cours, puisqu'il ne fut élevé à l'archevêché d'Armagh qu'en 1347. Il est par contre difficile de dire si, au temps où Wiclef faisait ses études, Thomas de Brawardine habitait encore Oxford, ou s'il n'était pas déjà sur le sol français, comme aumônier à la suite d'Edouard III. Wiclef fait à la vérité, dans ses écrits, plus d'une allusion au *doctor profundus :* mais la manière dont il en parle porte tout à fait à croire que, s'il a tiré parti de cet ouvrage, il n'en a pas personnellement connu l'auteur. Si nous ne connaissons pas les noms des maîtres de Wiclef, nous ne manquons pas complétement de données sur l'objet de ses études, ni sur la manière dont il les fit ; car ce que nous savons de l'organisation universitaire du moyen âge et de la science scolastique nous en fournit déjà quelques indices. Il est certain que si le moyen âge avait fait du latin, pas du latin classique il est vrai, l'organe de la science, il ne connaissait, en revanche, ni la langue grecque, ni sa littérature. C'est avec toute raison que l'on peut dire que les philosophes et les théologiens scolastiques n'entendaient point le grec, du moins à l'ordinaire, et n'avaient quelque idée tant de l'ancienne littérature chrétienne que de la littérature classique qu'au moyen de traductions latines. Les hommes qui, comme Roger Bacon, possédaient quelque teinture du grec,

n'étaient que de rares exceptions; car l'étude de la langue et de la littérature hellénique ne s'est répandue qu'au XVe siècle, à la suite d'événements bien connus de chacun, de sorte que même au commencement du XVIe siècle, des connaisseurs et des professeurs de langue grecque, comme Erasme et Mélanchthon, étaient encore chose rare. La renaissance du langage et de la culture hellénique en occident a été une des causes évidentes de l'apparition des temps nouveaux; car de son côté l'ignorance du grec et le manque de connaissance immédiate de sa littérature avaient fortement contribué à l'exclusisme et à l'étroitesse scientifique du moyen âge.

La lacune que nous venons de signaler se rencontre aussi chez Wiclef, dont les ouvrages nous montrent qu'il ne savait point le grec. En effet, non-seulement il orthographiait mal les noms propres et d'autres noms d'origine grecque, faute que l'on pourrait mettre sur le compte du copiste et non de l'auteur; mais encore les explications étymologiques de mots grecs qu'il insère assez fréquemment dans ses écrits sont le plus souvent inexactes et fausses. Nous avons donc là la preuve évidente qu'en ce point l'éducation de notre héros présentait les mêmes défectuosités que celle de ses contemporains. Il réussit mieux lorsque dans les questions qui présupposent l'usage du grec il s'appuie sur l'autorité d'autrui, de Jérôme, par exemple, qu'il appelle *linguarum peritissimus*. (*De civili dominia*, III, c. 11.)

Lorsque Wiclef cite un auteur grec, il mentionne avec bonne foi la source latine à laquelle il a puisé. En un mot il saute aux yeux qu'il n'a connu le grec que par l'intermédiaire du latin. Cette lacune dans l'éducation de notre auteur doit évidemment être mise sur le compte de l'enseignement d'Oxford. Nul doute que si cette université lui eût offert quelque moyen d'apprendre le grec, il n'en eût usé; car, ainsi que nous le savons, il était altéré de vérité et travaillait avec un zèle infatigable à développer son esprit dans toutes les directions.

Considérons maintenant quelle était, au moyen âge, la marche des études. Les universités d'alors se distinguaient des modernes, telles du moins que celles-ci sont organisées sur le

continent (les universités anglaises sont encore aujourd'hui à cet égard une exception), en ce que les études générales y prenaient beaucoup plus de place et de temps que de nos jours; tandis que maintenant les études professionnelles ont acquis une prépondérance beaucoup trop forte.

Au moyen âge l'étude des *arts libéraux* tenait une grande place et ces sept *artes liberales* dont la faculté des arts tirait son nom devaient être parcourus dans un ordre strictement fixé. Venait d'abord le *trivium*, comprenant la grammaire, la dialectique et la rhétorique; puis le *quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. On appelait aussi le trivium *artes sermocinales* ou *logique*, et cela non sans raison, puisque le mot λόγος s'applique à la fois à la parole et à la pensée. Ceux qui avaient atteint ce degré d'étude se nommaient *logici*. Par contre on donnait au quadrivium soit le nom général de physique, entendu dans le sens antique de science de la nature, soit celui d'arts mathématiques.

Wiclef, comme nous allons le voir, possédait beaucoup d'aptitudes et un véritable goût pour les sciences naturelles ; mais pour le moment arrêtons-nous un peu à ses études de logique. Les écrits du savant Jean de Salisbury, mort en 1180, nous apprennent qu'au XIIe siècle beaucoup de ceux qui se vouaient aux sciences s'arrêtaient au trivium, surtout à la dialectique. Cela se comprend d'autant mieux qu'au temps de la scolastique, la dialectique était réputée la science des sciences. Dans la logique et la dialectique du moyen âge l'exercice formel et la discipline de la pensée scientifique s'unissent soit à une sorte de philosophie du langage, soit à une ontologie métaphysique ou à ce que Hegel a nommé logique spéculative. Si nous songeons au grand rôle que jouent dans la vie scientifique du moyen âge les disputes publiques, ces tournois du monde savant, nous comprendrons quel attrait irrésistible la dialectique ou l'art de disputer exerçait sur les générations de cette époque. On devait être fort tenté d'oublier ou de mépriser toute chose auprès de la dialectique et de considérer celle-ci comme un monde vivant de sa vie propre et ayant son but en lui-même. Wiclef déjà comme écolier s'est sans doute, ainsi

que nous le prouvent les nombreux écrits de son âge mûr, livré avec ardeur à l'étude de la logique et de la dialectique.

On peut dire que toutes les œuvres de notre auteur, quel qu'en soient l'objet et le contenu, sans en excepter même ses sermons, sont une preuve à l'appui de l'assertion qui précède, tant ils portent le cachet de l'esprit dialectique de celui qui les composa. Au reste, la réputation d'habileté incontestée dont Wiclef jouissait à ce point de vue a fort contribué au renom scientifique qu'il a su s'acquérir.

Wiclef fut cependant fort loin de s'exagérer la valeur des *arts logiques* et d'en faire le savoir en lui-même. Les sciences mathématiques du quadrivium ont aussi exercé sur lui un attrait extraordinaire. Il vaut la peine de remarquer combien souvent et avec quelle prédilection ses écrits attirent l'attention sur cette partie des connaissances humaines. Parfois il se sert de l'arithmétique ou de la géométrie pour éclairer certaines vérités ou certains rapports ; d'autres fois il fait appel aux lois de la physique ou de la chimie, aux phénomènes de l'optique ou de l'acoustique pour rendre plus sensibles les vérités morales ou religieuses. Le cas ne se présente pas seulement dans ses écrits scientifiques ; même dans ses sermons, dans ceux du moins qui paraissent avoir été prêchés devant l'université, il fait grand usage d'exemples analogues. Il est naturel de penser que Wiclef n'attendit pas la maturité de l'âge pour étudier les sciences naturelles, et qu'il s'y adonna à Oxford, déjà comme écolier. Le fait nous est positivement attesté par son propre témoignage cité plus haut. A la vérité il y mentionne simplement une collection d'ouvrages d'optique entreprise par lui ; mais on peut facilement en inférer qu'il s'occupait aussi d'autres sciences naturelles « *quando fuit junior.* » Son aptitude et son goût pour ce genre d'études furent sans doute éveillés par quelque professeur de l'université ; mais nous avons en vain cherché à découvrir son nom. Ni les traditions contemporaines ou postérieures, ni les allusions fugitives de notre auteur, ne nous donnent de renseignements à cet égard. On a cependant quelques raisons de supposer qu'en ce temps là se trouvaient encore à Oxford les élèves du célèbre Roger

Bacon. Cet homme d'un esprit si original avait en effet passé de longues années dans cette ville et n'était mort qu'en 1292. Ainsi l'enthousiasme pour les sciences naturelles qui anime les œuvres de Wiclef est dû peut-être à l'influence indirecte de ce savant qui, surnommé à juste titre *doctor mirabilis*, découvrit et pratiqua le premier la méthode expérimentale. Il est du reste certain que, parmi les hommes qui, dans la première moitié et le milieu de XIVe siècle, faisaient l'ornement d'Oxford, un nombre considérable se distinguaient précisément dans les mathématiques, l'astronomie et les sciences naturelles. Ainsi ce même Thomas de Brawardin, mentionné plus haut comme théologien spéculatif, était aussi un mathématicien et un astronome fort estimé. Jean Estwood, membre du collége de Merton, était vers 1360 renommé pour ses connaissances astronomiques, de même que William Rede, qui construisit la bibliothèque de ce collége et devint en 1369 évêque de Chichester. Ce ne sont là que quelques noms pris parmi les nombreux contemporains qui tous faisaient partie de l'université d'Oxford à titre d'écoliers, magisters ou docteurs. Il n'est donc pas trop téméraire de penser que, au milieu du XIVe siècle, Oxford se faisant remarquer pour son zèle pour les sciences naturelles, notre Wiclef ne fut pas étranger à ce mouvement. Mais les sciences naturelles ne devaient pas plus que la logique et la dialectique enchaîner Wiclef exclusivement et à toujours. Des sept arts libéraux il passe en théologie, à laquelle le destinait sans doute la volonté paternelle. Il devait être clerc, la prêtrise étant au moyen âge le plus haut degré de l'échelle sociale. Si donc ses parents avaient formé des désirs ambitieux à l'égard d'un enfant si heureusement doué, la théologie et l'état ecclésiastique étaient alors, en Angleterre surtout, le moyen le plus sûr pour s'élever même aux plus hautes dignités politiques.

D'après le genre de vie et les récits de Wiclef, nous n'avons aucune raison de lui attribuer à lui-même des projets ambitieux. Ce qui attira notre jeune homme vers la théologie ce ne furent selon nous ni cette ambition qui se sert de la science comme moyen d'atteindre un but intéressé, ni un profond

besoin religieux cherchant sa satisfaction dans l'étude de la théologie chrétienne. Pour autant que nous en pouvons juger par les aveux relatifs à ses études que laissent échapper ses écrits, il nous semble qu'il fut, sans parler des circonstances extérieures, attiré vers la théologie par des besoins intellectuels et scientifiques. La soif de savoir et de vérité l'entraînait d'autant plus dans cette direction que la théologie passait alors pour la plus haute des connaissances, pour la reine des sciences. Ses ouvrages nous apprennent qu'il se voua à l'examen des diverses branches de la théologie d'alors avec le même zèle qu'il avait naguère apporté à ses études préparatoires.

La théologie scolastique ne connaissait pas à la vérité les disciplines historiques de notre théologie actuelle, et ne donnait que peu de place à la théologie pratique et à l'exégèse (ce vaste champ de la science biblique). Chez elle presque toute la science se résumait dans la théologie systématique. Il en était ainsi depuis la seconde moitié du XIIe siècle, où « les sentences » du magister par excellence, du lombard Pierre de Novarre, étaient devenues la base de l'enseignement dogmatique.

Ce serait cependant une grave erreur de s'imaginer que les études théologiques au moyen âge n'embrassaient qu'un champ scientifique peu étendu. Des branches entières de notre théologie actuelle leur étaient à la vérité étrangères, mais en revanche elles avaient de vastes domaines dont la théologie protestante moderne ou contemporaine ne s'occupe que peu ou point. Le droit canon, par exemple, depuis qu'il avait été codifié et sanctionné, formait une partie importante des études théologiques. Nous ne devons pas non plus mépriser les lectures des « pères, » d'Augustin par exemple et des « docteurs, » c'est-à-dire des scolastiques, qui tenaient en quelque sorte lieu de notre histoire des dogmes. Les cours de théologie se divisaient assez justement selon nous en deux grandes branches que l'on pourrait brièvement appeler biblique et dogmatique. La première comprenait la lecture et l'explication des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'explication se donnait sous forme de glose. Toute la science du moyen

âge s'était en effet développée de cette façon. La dialectique était une glose des écrits d'Aristote, le droit du *corpus juris*, la théologie de la Bible et des sentences du Lombard. Après ce que nous avons dit plus haut, pas n'est besoin de rappeler que le texte original de la Bible était un livre scellé de sept sceaux et que l'exégèse se faisait d'après la Bible latine ou Vulgate. Cette interprétation *ou exposition* consistait en explications plus ou moins complètes portant à la fois sur les mots et sur les choses, procédant tantôt par aphorismes, tantôt par développements continus, souvent stéréotypés et ne tenant compte ni de la grammaire, ni de l'histoire. On joignait à cela, d'après la coutume scolastique, des développements érudits ou des *quaestiones* sous la forme de disputes.

Comme nous l'avons déjà dit, ce cours biblique précédant la dogmatique était en soi une chose louable et bien appropriée à son but. Les élèves, conduits tout d'abord à la source, acquéraient une certaine connaissance de l'histoire sainte et des doctrines bibliques. Si seulement cet enseignement eût été bien donné ! Mais en ne voyant le texte qu'au travers d'une couleur latine, on manquait naturellement d'une connaissance de première main. De plus on était si attaché à la tradition ecclésiastique, si engoué d'elle, que l'on ne pouvait songer à une interprétation impartiale. On considérait en outre l'enseignement biblique non point comme le fondement, la vraie norme de la science, mais plutôt comme quelque chose d'inférieur, une préparation à la théologie proprement dite. La même distinction se retrouve dans l'enseignement. Ainsi les bacheliers en théologie du dernier degré étaient autorisés et même dans la règle seuls chargés des leçons sur la Bible, tandis que ceux du degré moyen et supérieur (*baccalaurei sententiarii et formati*), ainsi que les docteurs, expliquaient soit les sentences de Pierre le Lombard soit leurs propres *Sommes*. Ils eussent regardé comme au-dessous d'eux de donner des cours sur les livres bibliques. Les bacheliers auxquels ce travail était abandonné recevaient le surnom dédaigneux de *biblici* en opposition aux *sententiarii*. Lors donc que Wiclef passa du premier degré au second et commença, comme nous

dirions aujourd'hui, sa théologie systématique, il eut surtout à suivre des leçons sur les sentences du Lombard.

Nous retrouvons encore ici cette méthode faisant du texte du magister la matière d'une glose à laquelle s'ajoutent différentes *questions*. Les nombreuses disputes alors en usage contribuaient en outre au développement des jeunes gens ; puis venaient les lectures d'ouvrages de patristique et de scolastique. Parmi ces derniers, on estimait surtout à Oxford, au temps de Wiclef, la Somme de Thomas d'Aquin, les écrits de l'évêque Robert Grostête (Lincolniensis) et l'ouvrage si complet de l'archevêque Richard Fitz Ralph (Armachanus) contre les erreurs des Arméniens. Sans doute Wiclef, qui cite si souvent ces livres, en avait déjà comme étudiant fait une lecture assidue.

L'étude du droit rentrait aussi, comme nous l'avons vu, dans celle de la théologie, et personne ne passait pour un véritable théologien sans connaître à fond son droit canonique. Les écrits inédits de Wiclef nous montrent dans quelle mesure celui-ci satisfit à cette obligation. Ils nous révèlent en effet un homme pleinement versé dans la connaissance du droit ecclésiastique, et nous pensons qu'il s'en occupa déjà comme étudiant. Lewis nous dit que Wiclef étudia aussi le droit romain et même le droit coutumier anglais. L'influence pratique que notre héros exerça plus tard dans les affaires politico-ecclésiastiques, de même que plusieurs de ses écrits, nous portent à penser que ni le droit romain, ni le droit national anglais ne lui furent étrangers; mais nous ne pouvons résoudre la question de savoir s'il s'en occupa déjà dans sa jeunesse. Nous ne savons pas positivement combien de temps durèrent les études de Wiclef et nous ne pouvons le déterminer qu'approximativement par ce que nous connaissons de la vie universitaire au moyen âge. Nous savons par exemple que, aussi bien en Angleterre que sur le continent, les études étaient alors beaucoup plus longues qu'aujourd'hui. On peut bien dire que l'on n'était point avare de son temps, car dix ans d'études n'étaient point chose rare. On comptait au moins deux ans pour le Trivium et autant pour le Quadrivium, de sorte que la durée complète

des cours de la *Facultas artium* était de quatre ans pour le moins. La théologie, les deux degrés compris, exigeait d'ordinaire sept ans, assez souvent plus, quelquefois moins, mais en tout cas au moins cinq ans. D'après cela nous ne nous écarterons pas trop de la vérité en supposant que Wiclef consacra six ans à sa théologie, et nous n'irons pas trop loin en estimant à une dixaine d'années la durée de l'ensemble de ses études. Nous avons vu qu'il entra probablement à l'université en 1335; la fin de ses études tomberait à peu près en 1345. Ce que nous savons sur sa vie postérieure n'est pas du moins en contradiction avec cette hypothèse. Nous devons en tout cas penser qu'il conquit l'un après l'autre tous les grades universitaires, à l'exception du doctorat. Il devint sans doute bachelier ès-arts et deux ou trois ans plus tard magister. Quelques années se passèrent, puis il obtint le baccalauréat en théologie, ou, comme on disait alors, de la *sacra pagina*. Laissant de côté la question de savoir s'il reçut la licence en théologie avant 1345, nous terminons là ce que nous avions à dire de la jeunesse et des études de Wiclef pour le suivre un jour dans son âge mûr.

AUG. HUC-MAZELET.

LE LIBRE ARBITRE

ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN [1]

CHAPITRE VI

Le libre arbitre et la religion.

La religion consiste dans la direction de l'esprit humain vers un pouvoir supérieur dont il dépend avec tous les êtres finis qui l'entourent. La variété des formes sous lesquelles elle se manifeste résulte des différents degrés du développement humain. Peu développé, l'homme fait dériver tout immédiatement de Dieu, faute de connaître la nature et de se connaître lui-même. Les phénomènes physiques sont, à ses yeux, des manifestations directes de l'action divine, et ce qui se passe en lui-même est pris pour l'inspiration immédiate d'un pouvoir supérieur. Ici la religion se révèle sous la forme d'une dépendance passive. A mesure qu'il se développe, l'homme commence à comprendre les phénomènes de la nature dans leurs rapports mutuels et à acquérir la conscience de sa propre indépendance vis-à-vis d'elle. C'est alors que le sentiment de dépendance passive diminue et se borne toujours davantage aux phénomènes que l'homme ne peut faire dériver ni de la nature ni de ses propres forces. La religion qui est passivité chez les Orientaux, devient pour les Grecs adoration polythéiste, surtout adoration des héros et des bienfaiteurs, qu'ils divinisent. Si le sentiment de dépendance religieuse dégénère chez les Orientaux en une confiance, une quiétude passives, il se transforme

[1] Voy. livraison de juillet 1875, pag. 321.

chez les Grecs, grâce à l'éveil de leurs propres forces, en une adoration du génie humain, lequel s'imagine pouvoir disputer la couronne à la divinité et exciter la jalousie des dieux. La religion parfaite veut que la conscience de la plus entière dépendance s'allie à celle d'une forte individualité. Cette religion n'existait pas en Israël où le point de vue de la loi faisait envisager l'homme comme l'auteur de sa justice ; mais elle fut préparée par le prophétisme et réalisée par Jésus-Christ. Chez lui la religion se montre comme l'union de l'homme avec Dieu. Jésus unit la conscience de sa propre force qui peut aller jusqu'à endurer la croix, à la conviction que Dieu opère en lui ce qu'il accomplit. S'il dit : Je veux (Jean XVII, 24), il n'en dit pas moins : Je ne fais pas ma volonté mais celle du Père (Jean VI, 38) ; moi en toi, et toi en moi. (Jean X, 38 ; XVII, 22, 23.) Paul aussi affirme que Dieu, dont la vertu se réalise dans l'infirmité humaine, n'opère pas seulement τὸ θέλειν mais encore τὸ ἐνεργεῖν. (Philip. II, 13.) Dieu n'est pas pour lui un législateur ou un juge, en face duquel il comparaît en qualité de créature indépendante : s'il a plus travaillé que les autres, s'il peut toutes choses, c'est à la grâce de Dieu qu'il s'en déclare redevable. (1 Cor. XV, 10.)

Il n'en est pas ainsi au point de vue du libre arbitre. Ici l'homme est un serviteur qui attend la récompense ou la punition, selon qu'il veut ou non obéir aux commandements de Dieu. Il se réserve quelque chose dont il puisse dire : je n'en suis pas redevable à Dieu ! A ce point de vue on peut parler d'une influence que Dieu *tente* d'exercer sur l'homme, mais non de cette action divine dans l'homme qui faisait dire à Paul : οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. Là tout ce que l'homme pense, veut et opère émane d'un moi, indépendant de Dieu, qui peut ou non consentir aux efforts que Dieu fait pour son bien. Là le Saint-Esprit n'est et ne peut être qu'un *sollicitant* extérieur ; il ne saurait être un *agent* intérieur qui fait prisonnière toute intelligence pour l'amener à l'obéissance de Christ. (2 Cor. X, 5.) Nous concluons que le libre arbitre appartient au point de vue légal mais ne convient pas à la conscience religieuse sous sa forme la plus élevée, sous la forme chrétienne.

Mais il importe d'entrer dans les détails de la vie religieuse

pour bien apprécier la prétendue valeur du libre arbitre.

Et d'abord la *prière*. Nous demandons aux partisans du libre arbitre : Pourquoi priez-vous que Dieu vous ouvre le cœur, vous dessille les yeux, réveille la foi, fléchisse votre volonté, si tout cela est l'œuvre non de Dieu, mais du libre arbitre des hommes? Qui est-ce qui ira demander à un autre ce qu'il a la conscience de pouvoir s'administrer lui-même? Au lieu de répondre à ces questions, l'indéterministe déclare qu'il n'y a pas de place pour la prière dans le système de son adversaire. Celui-ci, dit-il, ferait mieux de ne pas parler de prières exaucées. Qui est-ce qui demandera sérieusement quoi que ce soit, s'il est sûr que tout est déjà invariablement fixé? — Nous sommes les premiers à dire : personne! Mais nous nous hâtons en même temps de refuser à la prière véritable le but d'exercer une influence quelconque sur la volonté de Dieu. En effet, supposez que de deux peuples belligérants, l'un demande à Dieu pour lui-même la victoire et l'autre la déroute de son ennemi. Dans ce cas, évidemment, l'un des deux ne sera pas exaucé. Il en résulte qu'il existe un autre rapport entre la prière et son effet. On répond : si Dieu n'exauce pas notre prière, c'est que l'accomplissement de nos vœux nous serait funeste ; c'est pourquoi sa sagesse et son amour nous dispensent le contraire. Mais c'est avouer que Dieu dans ses dispensations ne se laisse diriger ni par nos vœux, ni par nos prières, mais uniquement par sa sagesse et son amour ; en d'autres termes, c'est avouer que notre prière n'exerce pas d'influence sur Dieu. Cette notion de la prière est donc irrationnelle et il faut l'ajouter, irréligieuse. En effet, en priant dans l'intention que nous venons de condamner, l'homme ne se soucie pas de Dieu, mais de lui-même, de ses propres désirs. Il cherche Dieu pour conjurer un danger, recouvrer la santé, être tiré de peine, ramener des portes du tombeau un être chéri, échapper à la perdition ; bref, il ne cherche pas Dieu, ni le bonheur de sa communion, mais en vrai égoïste, il ne cherche que lui-même. Supprimez le danger, la maladie, le deuil, la punition, cet homme ne priera pas. Cela ne sert à rien, dira-t-il ; et il aura raison de parler ainsi, car si Dieu a tout réglé selon le plan

immuable et éternel de sa sagesse et de son amour, la prière qui n'a pour objet qu'un vœu égoïste est parfaitement inutile, et le déterministe fait bien en rendant impossible un acte aussi intéressé et aussi irréligieux. Tous les déterministes prient-ils donc? non, sans doute. Mais plusieurs indéterministes ne le font pas davantage. Ce n'est pas la question. Il s'agit seulement ici de savoir ce que leurs théories respectives comportent. Or, si l'indéterministe peut prier dans l'intention d'obtenir quelque chose, pluie, récolte abondante, longue vie, puisqu'il n'admet pas de plan invariable de Dieu et laisse une porte ouverte au hasard, il ne prie pas, il ne peut pas prier, s'il est conséquent, pour la seule chose nécessaire, un cœur pur, une volonté sainte. Tout cela, selon lui, n'est pas l'œuvre de Dieu, mais la sienne et Dieu ne peut pas exercer d'influence sur une volonté censée indépendante. Dieu ne peut être pour l'indéterministe qu'un moyen de satisfaire ses vœux égoïstes.

Le vrai chrétien ne peut pas prier ainsi. En élevant son âme à Dieu, il ne songe pas à obtenir quelque chose pour lui-même mais il prie parce qu'il est bon pour lui d'être près de Dieu, parce que son âme a soif du Dieu vivant, comme le cerf brâme après le courant des eaux. Il prie parce que Dieu est l'objet de son amour suprême, son unique bien. S'il a des vœux particuliers, il les expose à Dieu dans la prière, sachant que c'est Dieu seul qui lui dispense ce qui lui est bon et profitable, mais il ajoute comme son maître : Non ce que je veux, mais ce que tu veux, et prouve ainsi qu'il ne prétend pas exercer quelque influence sur le gouvernement de Dieu. Ce qu'il recherche, ce ne sont pas les biens que Dieu, dispense mais Dieu lui-même. Il dit avec Augustin : *Da te*. Cette prière là est efficace. Dans la souffrance elle donne au cœur la force d'une tranquille résignation et le préserve du désespoir par la conviction que ce que Dieu fait est bien fait et que l'issue sera toujours bonne. Dans l'accomplissement du devoir, cette prière prête de l'énergie par la conviction qu'en faisant le bien, l'homme travaille dans la force de Dieu et que la vertu de Dieu se réalise dans la faiblesse humaine. Dira-t-on encore d'une pareille prière : à quoi sert-elle?

L'indéterministe est doublement déçu de son espoir. D'abord souvent, très souvent, il n'obtient pas ce qu'il avait demandé et s'expose à suivre le conseil de la femme de Job : Laisse-là Dieu et meurs ! Ensuite il n'obtient pas non plus ce qu'il n'avait pas demandé à Dieu, ce qu'à son point de vue il ne pouvait pas lui demander : une volonté dirigée vers le bien, parce qu'il cherche une justice qui n'émane pas de Dieu et attend de sa propre volonté ce que Dieu seul peut donner. En priant à l'instar de Jésus, le déterministe n'est jamais frustré dans sa confiance. En se conformant à la prière que Jésus lui a laissée, il n'approche pas de Dieu pour le fléchir; en disant : Notre Père ! il a la conviction que Dieu est en effet son Père. S'il prie que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne vienne, que sa volonté soit faite, il sait qu'en priant ainsi, il désire ce que Dieu veut. Il implore le pardon de ses péchés et la force dans la tentation, non pour engager Dieu à les lui accorder, mais dans la conviction qu'il possède le pardon et que la vertu de Dieu s'accomplira dans sa faiblesse. Même en demandant le pain quotidien, il ne fait qu'exprimer la confiance que le pain ne manquera pas à celui qui cherche premièrement le royaume de Dieu et sa justice et que Dieu pourvoira aux besoins de celui qui lui consacre toutes ses forces. C'est à une pareille prière que s'applique l'*Amen*, parce qu'elle est assurée de son efficace ; c'est là prier sans cesse, parce qu'une pareille prière est le souffle de la vie du chrétien. Prier ainsi, c'est puiser la force dans la communion de Dieu par la conviction que Dieu règle toutes choses selon sa sagesse et son amour, et que même nos péchés et nos folies ne sauraient nous en séparer, puisque la conscience vive de nos péchés est la preuve convaincante de notre passage de la chair à l'esprit, de notre entrée dans la liberté morale des enfants de Dieu.

Qui dit religion, dit aussi *révélation*. La connaissance religieuse suppose deux choses. La manifestation de la vérité *de la part de Dieu* dans la nature et l'histoire [1], la φανέρωσις, n'impli-

[1] C'est dans l'histoire que rentre l'apparition de Jésus-Christ et de son église.

que pas encore comme telle la connaissance de la vérité *de la part de l'homme*. Mais lorsque, entré en possession de cette vérité, l'homme reconnaît que Dieu est l'auteur non-seulement de cette vérité, mais aussi de la foi qui se l'est appliquée en vertu de la constitution de la nature humaine qui, parvenue à un état suffisant de développement, *doit* saisir la vérité, l'Evangile parle de ἀποκάλυψις. Ici l'homme a la conscience qu'en reconnaissant la vérité, il subit l'influence de Dieu qui ouvre les yeux à la vérité; qu'il ne parle pas de lui-même, mais que Dieu parle par lui. Sa connaissance porte le caractère d'une révélation ou d'un témoignage de Dieu ou du Saint-Esprit en lui.

C'est ce qui se voit chez les prophètes. (Jér. XX, 7. Amos. III, 3.) Au moment où la vérité les saisit, ils reconnaissent que Dieu s'empare d'eux. Mais cela se voit plus clairement encore chez Jésus, lorsqu'il est dit que sa doctrine, sa parole ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu. (Jean III, 34; VII, 16.) Ici l'activité divine et l'activité humaine se confondent. De même la confession de Pierre : tu es le Fils de Dieu ! est appelée une *révélation de Dieu* (Math. XVI, 17), c'est-à-dire un acte de Dieu en vertu duquel Jésus lui attribue non-seulement la communication objective de la vérité par la parole et la personne du Christ, mais encore l'appropriation subjective de cette vérité par son disciple. Si l'homme parvient à reconnaître la vérité, cette reconnaissance est à la fois une révélation intime de Dieu. Le chrétien qui a appris la vérité de cette manière, s'appelle διδακτός θεοῦ. (Jean VI, 45.) Il est prophète et plus que prophète. (Math. XI, 11.) Il profère les λόγια θεοῦ. (1 Pier. IV, 11.) Sa connaissance est un témoignage intérieur du saint-Esprit. (1 Jean V. 6.) Sa décision est appelée une décision du Saint-Esprit. (Art. XV, 28.)

Cette notion de la révélation rapporte donc tout à Dieu, vérité objective, vérité subjective, et on est fondé à le faire. Pour voir un objet il faut un objet visible, un œil bien organisé et enfin la lumière. Là où ces conditions se réunissent, on ne peut pas ne pas voir. Il en est de même de la vérité. Là où s'unissent la vérité objectivement manifestée, l'œil de l'âme ou la faculté morale dûment développée et enfin la lumière

qui se répand par l'enseignement, l'homme ne peut pas ne pas voir la vérité et il s'écrie : Dieu m'a ouvert les yeux et le cœur pour voir et entendre !

Or, que devient la révélation ainsi entendue entre les mains du libre arbitre ? Il ne peut admettre que la φανέρωσις et la seule possibilité de reconnaître la vérité. La reconnaissance humaine, envisagée subjectivement, devient l'œuvre de l'homme sans Dieu. Ce n'est pas Dieu qui ouvre les yeux, et il n'y a plus de témoignage du Saint-Esprit. L'ἀποκάλυψις suppose un monde moral où la vérité qui, à un degré inférieur de développement, ne *peut* pas être saisie (Math. XI, 25 ; 1 Cor. II, 14), *doit* l'être par un développement suffisant de l'esprit. (Act. IV 19, 20.) Si cette nécessité est l'effet de l'ordre moral qui a Dieu pour auteur, il ne saurait être question ici de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est-à-dire d'arbitraire, et la connaissance religieuse devient une révélation de Dieu, c'est-à-dire une nécessité morale de reconnaître la vérité, nécessité fondée dans l'ordre moral, par conséquent en Dieu.

La *prophétie*, corollaire de la révélation, ne s'oppose pas moins que celle-ci au libre arbitre. En effet, la prophétie suppose que certaines choses doivent nécessairement arriver. Le prophète, observant les signes des temps, prévoit la nécessité de l'avenir en vertu de la combinaison de celui-ci avec le passé et le présent ; et sa connaissance est due à une révélation divine en ce sens que Dieu est la base subjective et objective de cette connaissance. Les prophètes en Israël annoncent comme certain le triomphe de la vraie religion, parce que Dieu leur a fait entrevoir que la vraie religion émanée de ce peuple deviendra un jour la propriété du genre humain. Jésus prophétise la chute de l'état juif parce qu'il entrevoit les causes qui doivent amener un jour cette tragique catastrophe. Or la possibilité de la prophétie comme prédiction tombe du moment qu'on admet qu'un événement dépend du libre arbitre. Ce qui est contingent, c'est-à-dire ce qui *peut* arriver, mais ne *doit* pas arriver, ne se prédit pas. Si le triomphe de la vérité dépend du libre arbitre, la possibilité de la prédiction de ce triomphe est privée de toute base morale.

Nous abordons la question de la *rédemption*. Celle-ci suppose la coulpe ; la coulpe à son tour suppose le libre arbitre. En conséquence, dit-on, point de rédemption pour le déterminisme.

S'il y a coulpe dans le sens objectif, c'est-à-dire dans le sens d'une obligation qu'on aurait *pu* remplir dans un moment donné, mais à laquelle on n'a pas *voulu* satisfaire, il faut dire : la coulpe ne peut pas être ôtée : *facta infecta reddi nequeunt*. Elle ne peut l'être ni par la satisfaction d'Anselme, ni par la suppression arbitraire admise par les Sociniens [1]. Il en résulte que pour le libre arbitre, qui est à la base de l'idée de coulpe objective, il ne saurait être question de rédemption.

Mais, comme nous l'avons vu [1], si *la coulpe* n'appartient qu'au point de vue légal et doit être considérée comme dénuée de toute objectivité , s'il ne peut être question que du *sentiment de la coulpe* qui s'empare de l'homme vis-à-vis de Dieu en qualité de juge et qui le sépare de lui (1 Jean III, 20), nous disons que ce sentiment s'évanouit devant la conviction que le point de vue légal n'est qu'un état transitoire et que l'homme ne comparaît pas devant Dieu comme un débiteur devant son juge, mais comme un enfant devant son père. Le fait est que la rédemption, impossible au point de vue indéterministe, ne devient une réalité qu'au point de vue opposé.

Remarquons encore que l'idée de rédemption ne se borne pas à celle d'une délivrance du sentiment de la coulpe, mais embrasse aussi celle de l'anéantissement du péché. (Rom. VII, 24, 25.) On connaît les termes de σώζειν (Tite III. 5) et de λυτροῦν (1 Pier. I, 18). Au point de vue du libre arbitre, Dieu peut être appelé ὁ σωτήρ, en tant qu'il rend la rédemption *possible* par toutes sortes de moyens, spécialement par la prédication de l'Evangile. Mais il dépend du libre arbitre de l'homme qu'elle

[1] *F. Socinus*. Bibl. fr. Pol. I. 566. Deus potuit peccata ignoscere, nullâ pro ipsis verâ satisfactione acceptâ. Neque in Deo ulla justitia est, quæ peccata omnino puniri jubeat, *cui ipse renuntiare non possit*. Justitia et misericordia Dei qualitas non est propria, sed effectus tantum ipsius voluntatis.

[1] Plus haut, pag. 350-354.

soit *réelle*. Dieu ici désire, tente d'être sauveur, il ne l'est pas. C'est ce qui faisait dire aux réformés qu'au point de vue des remontrants qui étaient indéterministes, il était possible que le Christ fût rédempteur sans avoir un seul racheté. Or, voilà ce qui est évidemment contraire à l'évangile. Si nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, ce n'est pas ἐξ ἡμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. (Eph. II, 8.) Dieu n'invite pas seulement l'homme à la foi, mais il éveille celle-ci en lui par une vocation intérieure, (Rom. VIII, 30) de telle sorte que l'homme est l'ouvrage de Dieu (Eph. II, 10) qui opère en lui le vouloir et le faire. (Philip. II, 13.) Ici l'on comprend le langage de Paul, lorsqu'à la question : Qui me délivrera ? il répond : Je rends grâces à Dieu par Jésus-Christ. (Rom. VII, 24, 25.)

Après cela, nous n'aurons pas à insister longtemps sur le *pardon des péchés*. Au point de vue vulgaire et légal, il y a une coulpe objective ; en conséquence le pardon des péchés consistera dans l'absolution de la coulpe et l'abolition des peines qui résultent de la loi. Après tout ce que nous avons dit, il est inutile de démontrer que cette notion du pardon tombe avec celle de la coulpe [1]. La religion en souffre-t-elle ? En nous apprenant à dire : pardonne-nous nos fautes ! Jésus n'aurait-il voulu dire que ceci : efface notre coulpe et délivre-nous de la punition ! Lorsqu'un enfant bien né implore, après avoir désobéi, le pardon de son père, ne demande-t-il autre chose que ceci : dispense-moi de la punition ? Ne demandera-t-il pas plutôt de recevoir l'assurance que, malgré son péché, il n'a pas perdu l'amour de son père ? (Luc XV, 18, 19) Jésus aurait-il voulu apprendre aux hommes à demander d'être dispensés de la punition, comme si la religion n'était qu'un effort égoïste pour échapper à un mal menaçant ? Le chrétien ne devra-t-il pas se préoccuper davantage de l'amour de son père et de la conscience d'y avoir toujours part malgré son péché ? Sans doute et Jésus a exprimé ici sous la forme de la prière ce que

[1] Si Jésus s'est servi selon Matth. VI, 12, du terme légal de ὀφειλήματα, dettes, on ne saurait insister sur cette forme légale en voyant que dans le texte parallèle de Luc XI, 4, il est question de ἁμαρτίαι.

Paul a affirmé : Rien (pas même le péché) ne peut nous séparer de l'amour que Dieu nous porte. (Rom. VIII, 36.) Que dis-je ? considérant la punition comme un moyen d'éducation, le chrétien peut même s'écrier : Punis-moi, s'il le faut, mais pardonne et reste toujours mon père ! La grande idée du pardon consiste donc en ceci : l'amour éternel ne se sépare pas du pécheur ; au contraire, il aspire à pénétrer toujours davantage dans son cœur. Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur ; il connaît tout. Cette notion du pardon des péchés, ne saurait être celle du libre arbitre qui se place au point de vue légal de la coulpe.

Sera-t-il plus heureux dans la question de la *régénération* ? Il le prétend en disant que la régénération suppose un commencement de vie morale, issu d'un principe nouveau ; or, commencer est un acte du libre arbitre. Il en résulte que le déterminisme, qui ne connaît qu'une ligne continue de la vie morale, ne saurait admettre la régénération.

Il me semble que déjà la forme passive des termes n'est pas favorable au libre arbitre : ἀναγεννηθῆναι, ἄνωθεν γεννηθῆναι. Mais, sans insister sur ces termes, souvenons-nous que dans le Nouveau Testament Dieu, auteur de la vie spirituelle de l'homme, est appelé ὁ γεννήσας et les hommes οἱ γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ. (1 Jean V, 1 ; I, 13 ; III, 5.) Le πνεῦμα est l'auteur de la naissance morale. Il est le σπέρμα τοῦ θεοῦ. (1 Jean III, 9.) Il résulte delà que, si la régénération était un commencement sans rapport avec une condition antérieure, il faudrait, puisque la régénération est une œuvre de Dieu dans l'homme, recourir avec les mystiques à une intervention immédiate dans la nature humaine, non à un acte de libre arbitre humain. Mais ce n'est pas dans cette acception mécanique que Paul entend la καινὴ κτίσις [1]. Ce qui le prouve, c'est qu'il est question tantôt de *se convertir* et tantôt d'*être converti*, c'est-à-dire tantôt de l'homme qui se relève d'entre les morts (Eph. V, 14), et tantôt de Dieu qui les réveille et les vivifie. (Jean V, 21.)

La régénération est donc une nouvelle phase de la vie qui s'opère tant du côté de Dieu que de celui de l'homme, mais

[1] Comparez ici le *renouvellement* de la face de la terre. (Ps. CIV, 30.)

sans solution de continuité. C'est dire qu'elle s'explique, comme tous les phénomènes, pourvu qu'on possède les données requises. Paul et Pierre l'appellent ἀναγεννᾶσθαί, seconde naissance, expression destinée à marquer dans la théologie juive la restauration de la nature et de l'humanité déchues. Cette expression peut donner lieu à des erreurs : en assimilant l'entrée dans la foi à une répétition de la naissance dans toute l'étendue du terme, on est sujet à faire de cette entrée un commencement absolu de la vie religieuse commandé par une prétendue chute totale ; ce qui n'aboutirait à rien moins qu'à l'idée de l'avortement du plan primitif de la création qui serait à refaire. Aussi le quatrième évangile a-t-il écarté ce terme comme bien d'autres empruntés au vocabulaire de la théologie judaïque. Il a substitué au terme de ἀναγεννᾶσθαι (naître de nouveau) celui de γεννηθῆναι ἄνωθεν, ἐκ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ. La différence n'est pas sans importance. L'homme quittant la condition animale (σάρξ, ἄνθρωπος ψυχικὸς) ou la période légale (δικαιοσύνη τοῦ νόμου) pour s'élever à une vie spirituelle, à la liberté morale (ἐλευθερία), entre dans une vie dont le principe n'est pas chair, mais esprit ; c'est une naissance spirituelle. Il commence à vivre moralement et spirituellement et entre ainsi dans une phase *nouvelle* de sa vie. A ce point de vue, la vie de l'homme, telle qu'il l'apporte au monde, n'est pas corrompue, mais insuffisante. La naissance selon la chair ne suffit pas ; il faut une naissance supérieure de l'homme comme être moral ; elle n'émane pas de la chair, mais d'un principe de vie divine. C'est celle de l'homme moral qui quitte la condition des instincts et des appétits pour commencer à vivre selon l'Esprit conformément à sa destination divine. Cette naissance est *nouvelle,* non dans le sens absolu, mais par opposition à un état antérieur, comme le christianisme est appelé une *nouvelle* alliance, quoiqu'il soit une πλήρωσις (Math. V, 17), c'est-à-dire le développement émané d'un état de choses qui lui-même a passé, τά ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινά τά πάντα. (2 Cor. V, 18.) Ainsi la nouvelle naissance dans le chrétien gêne le développement psychologique aussi peu que l'apparition du christianisme rompt le fil de l'histoire.

Signalons encore un dernier point que nous avons à débattre avec les partisans du libre arbitre : *c'est le triomphe final de la religion dans les individus et dans l'humanité.*

On connaît la question de la *perseverantia sanctorum*, débattue au XVIIe siècle au sein de l'église réformée. Il s'agissait de savoir si *finalement* les fidèles peuvent déchoir et perdre la foi sans retour. Les réformés répondaient hardiment: non, ils ne le peuvent pas. Cette thèse repose sur l'idée que l'image de Dieu dans l'homme, si obscurcie qu'elle soit par le péché, est inextirpable et ne saurait se perdre dans le vrai fidèle grâce à l'accroissement de la vie religieuse. Le chrétien qui a appris à connaître la religion par expérience ne pourra pas l'abandonner entièrement, mais, quelles que soient ses chutes, il y retournera avec une sincère repentance, comme Pierre. C'est ce qui faisait dire à Jésus : la volonté de Dieu est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés.(Jean VI, 39.) Personne ne peut les ravir de la main de mon Père. (Jean X, 29.) S'ils eussent été des nôtres, dit Jean (1 Ep. II. 19), ils seraient demeurés avec nous. C'est la puissance de Dieu qui nous garde par la foi, dit Pierre. (I Pier. I, 5.) Rejetez cette grande doctrine, et voyez ce qui en résulte. Dans la théologie, plus de providence, ni de toute puissance de Dieu, car il est possible que tout le plan divin échoue; dans l'anthropologie, plus d'espoir fondé sur le triomphe du bon principe dans l'homme; dans la christologie, nécessité d'accorder que le Christ lui-même eût pu déchoir ; dans la sotériologie, la possibilité d'un Rédempteur sans rachetés; dans la doctrine de l'église, réduction de la promesse du triomphe du Royaume de Dieu à un vœu pieux; dans l'eschatologie, la sainteté durable des rachetés dans le ciel rendue problématique. Le libre arbitre, s'il est conséquent, doit admettre toutes ces conclusions.

Et, niée dans les individus, que peut devenir la certitude du triomphe final de la religion dans l'humanité ?

L'homme religieux répugne à l'idée de la durée éternelle du péché dans un monde sorti des mains de Dieu. En effet, l'existence d'êtres en lutte éternelle avec leur destination est voulue de Dieu ou ne l'est pas. Si elle l'est, il faut admettre le *decre-*

tum horribile de Calvin [1]; si elle ne l'est pas, tandis que le péché durera éternellement, le plan primitif de la création ne se réalise point, Dieu est déçu. La conscience religieuse repousse l'un autant que l'autre. Aussi Jésus s'attendait-il à attirer un jour *tous* les hommes à lui (Jean XII, 32), quel que fût le nombre de ceux qui se détourneraient temporairement de lui. A ses yeux, le péché, personnifié dans le prince de ce monde, était déjà jugé. (XVI, 11.) Il voyait Satan tomber du ciel comme un éclair (Luc X, 18) et saluait le jour où l'humanité ne fera qu'un seul troupeau sous un seul berger. (Jean X, 18.) Si, selon Paul, qui ramène tout dans son système à Dieu, Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, c'est afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32), en sorte qu'un jour, dans la création consommée, tout genou fléchisse devant Dieu (Philip. II, 10) et que Dieu soit tout en tous. (1 Cor. XV, 28.)

Il y a des indéterministes qui [1] déclarent : le péché enfante le sentiment de la misère, mais cette misère ne peut pas durer toujours, parce que l'essence de la nature humaine ne se laisse pas extirper ; c'est pourquoi la conversion est *nécessairement* au terme du chemin terrible du péché et la misère éternelle *doit* enfanter la régénération. D'accord. Mais de quel droit peut-on soutenir ces thèses au point de vue indéterministe ? Le libre arbitre admet que le pécheur, si endurci qu'il soit, *peut* se convertir ; mais on ne saurait admettre qu'il *devra* se convertir que dans l'hypothèse de causes déterminantes qui rendront finalement la conversion nécessaire. Ici, évidemment, nous avons affaire à une volonté déterminée, et la cause du libre arbitre est abandonnée. S'il y a un libre arbitre, il faut que l'homme reste *toujours* maître de sa conversion ; *si voluntas resistere h. e. nolle potest* aliquamdiu, *potest etiam* semper *resistere*, disaient les Remontrants indéterministes avec raison [2]. Ajoutons encore une remarque : Si le pécheur se convertit *finalement*, c'est par l'effet d'une cause déterminante, comme on vient de l'avouer,

[1] Il l'appelle lui-même ainsi. (*Inst.* III, 23, 17.)

[1] B. Hoekstra. *Vrijheid enz*, pag. 383.

[2] *Acta et scripta Dordracena ministrorum Remonstrantium in Belgio fœderato. Defensio sent. Rem. circa* art. IV, pag. 57.

et si cette cause est là, il *faut* qu'il se convertisse. Mais pourquoi ne s'est-il pas converti plus tôt? Naturellement parce que la cause qui peut le conduire à la conversion n'existait pas encore, puisqu'il n'avait pas encore parcouru toutes les phases de la misère. Il en résulte qu'il ne pouvait pas se convertir plus tôt, lorsque la cause déterminante n'existait pas encore, en d'autres termes, qu'il n'était pas libre dans son état inconverti, pas plus que dans sa conversion finale.

Au reste, que parlons-nous d'une conversion déterminée par le sentiment d'une misère éternelle? Elle n'est pas digne de ce nom. Là où le *oderunt peccare mali formidine pœnœ* est le dernier mot, ce n'est pas la religion qui triomphe, c'est la crainte. Or, la vraie conversion part de l'influence irrésistible que la vérité et l'amour du bien exercent sur l'âme.

Voici donc le dilemme inévitable devant lequel nous sommes placés : ou *le libre arbitre*, et avec lui, je ne dis pas la probabilité, mais la possibilité de la conversion de tous, car qui admettra la probabilité que cent dés jetés sur la table tombent sur le même chiffre? ou bien *la certitude de la conversion de tous*, mais alors, au lieu du libre arbitre, une volonté qui, sous l'influence déterminante de la vérité, se dégage graduellement de l'empire d'un égoïsme sensuel et s'incline de plus en plus vers le bien pour finir par ne plus pouvoir ne pas le vouloir et par réaliser ainsi la véritable liberté morale.

CHAPITRE VII

Le libre arbitre et l'ordre moral, physique et social.

Dès qu'on admet le libre arbitre, on statue l'incertitude de ce qu'il plaira à l'individu de vouloir, le bien ou le mal; d'où il suit que le résultat de l'histoire sera le produit incertain de millions de volontés indépendantes. C'est dire qu'il ne peut pas être question d'un *ordre moral*, supérieur aux individus [1].

[1] C'est ce que sentait l'ami et successeur de Zwingli (Bullinger) lorsqu'il dit : *Si providentia est, liberum arbitrium non est. Dici non potest*

Et pourtant, les indéterministes déclarent l'admettre. L'ensemble du développement moral du monde, dit l'un d'entr'eux[1], ne saurait être quelque chose de contingent, le jouet de l'arbitraire, mais il *doit* être au contraire une manifestation *nécessaire* de l'ordre moral. La somme de toutes les contingences peut être une nécessité. Cette logique a lieu de nous étonner. Ce serait comme qui dirait : $1+3+9=13$, mais 1 peut être 2, 3 peut être 4 et 9 peut être 7 ; la somme totale reste la même : $2+4+7=13$. On croit pouvoir expliquer le phénomène en faisant remarquer que chaque tendance morale qui se dirige dans un sens[2] provoque nécessairement, lorsqu'elle est parvenue à un puissant développement, une tendance morale opposée, en sorte que l'équilibre se maintient dans l'ensemble moral. Ce qui revient à dire que si cent individus suivent une direction mauvaise, cent autres doivent *nécessairement* obéir à une meilleure. Mais qu'en résulte-t-il ? puisque ces derniers cent individus, provoqués par la tendance des cent premiers, voudront nécessairement, les premiers seront la cause nécessaire des autres. Il n'y a donc plus ici de volonté indéterminée. Peu importe qu'on parle de réaction : la réaction suppose un agent, une cause efficiente. L'essai de solution tenté par l'indéterminisme a donc échoué, et on ne comprend pas comment la somme de toutes les *contingences* puisse fournir un produit *nécessaire* : l'incompatibilité du libre arbitre avec un ordre moral subsiste. On recourt à un exemple. Le jésuitisme, dit-on, est une tendance funeste ; son empire doit nécessairement finir un jour. Cependant, chaque circonstance, qui a précipité ou précipitera sa perte, est contingente. Supposons que le marquis de Pombal ne fût pas devenu ministre et que les confesseurs jésuites de Mme de Pompadour ne l'eussent pas indisposée contre eux, le jésuitisme n'en tombera pas moins, avec ou sans ces personnages. D'accord. Mais par quelles causes tombera-t-il ? Ce ne sera pas apparemment sans causes ; si ce

quantum divinæ providentiæ ac energiæ detrahat impium de libero arbitrio sentimentum. Cf. Schweizer. Centrald, I, 139.

[1] *Hoekstra*, pag. 346.

[2] *Einseitig*, uni-latérale.

n'est pas par Pombal ou par Mme de Pompadour, ce sera par d'autres. Or la volonté de ceux-ci est tout aussi contingente que la volonté de ceux-là. On peut en conséquence se représenter que toutes les causes qui ont eu ou auront pour effet de ruiner le jésuitisme ne se présentent point et que pourtant le résultat final soit la chute du jésuitisme, c'est-à-dire on peut se représenter un résultat *nécessaire*, où tout ce qui doit l'amener soit contingent, incertain. En vérité, le partisan du libre arbitre n'a pas le droit de prédire la chute du jésuitisme. Ce n'est qu'au point de vue opposé qu'il est permis de s'y attendre, grâce au développement de la raison et de la puissance de l'esprit, qui finira nécessairement par briser un jour tout esclavage. Du moment qu'on parle de l'irrésistibilité de l'idée morale, on a quitté le domaine du libre arbitre pour entrer dans celui du déterminisme [1].

Nous passons à l'*ordre physique*. Personne ne nie l'intime rapport qui existe entre le développement de la nature et celui de l'esprit humain. L'esprit humain transforme la nature, dessèche des lacs, déboise des montagnes, extermine des espèces animales et exerce de différentes manières une influence sensible sur l'atmosphère. Or, si tous ces changements physiques en rapport avec la volonté humaine sont contingents, si le laboureur peut également vouloir ou ne pas vouloir semer, vouloir ou ne pas vouloir extirper des insectes, si l'état peut également percer ou ne pas percer un isthme, si l'industrie peut tout aussi bien dessécher un lac et ne pas le dessécher, il en résultera que la face de la terre, pour autant que l'esprit humain l'a transformée, est due au hasard. On répond : l'harmonie de la création est constituée de manière

[1] *Edm. Schérer*, Mél. de critique religieuse, pag. 87. La providence, la grâce, l'histoire, la théodicée, sont un livre fermé pour la notion abstraite de la liberté (indéterminisme). Au point de vue d'une volonté déterminée par une personnalité que détermine elle-même, soit l'individualité naturelle, soit le milieu dans lequel elle se développe, à ce point de vue (déterminisme), disons-nous, l'action de Dieu sur l'homme cesse d'être magique, la prédestination perd son caractère arbitraire, les annales des peuples deviennent le récit de l'éducation de l'humanité et la spiritualité apparaît comme la loi générale de l'histoire. V. G.

qu'il reste assez d'espace pour les contingences que le libre arbitre suppose. Je ne saurais l'accorder. Voilà un lac desséché par l'industrie humaine. Il aurait pu, dit-on, également ne pas l'être, si le hasard avait voulu que les hommes ne s'en fussent pas souciés. Mais cette volonté de dessécher le lac était-elle vraiment accidentelle? N'y avait-il pas de raisons déterminantes qui ont rendu cette volonté nécessaire? La considération des profits et des pertes, de la possibilité et de l'importance de cette entreprise n'entrait-elle pour rien dans son exécution? Peut-on dire qu'il y avait ici un parfait équilibre entre le vouloir et le non-vouloir? qu'aucune cause n'ait déterminé l'événement mais que tout ait dépendu du hasard? Depuis quand le caprice enfante-t-il des œuvres gigantesques? Ici pas plus qu'ailleurs, il n'y a de place pour le hasard.

Mais c'est surtout l'*ordre social* qui appelle notre attention. Si le péché est nécessaire dans ce sens qu'il se trouve en rapport causal avec l'état moral de l'homme, dit le partisan du libre arbitre, il n'est pas permis de punir le criminel; car dans ce cas, le criminel n'est pas coupable. Le droit pénal s'oppose donc au libre arbitre. Nous devons entrer ici dans quelques développements.

Nous entendons par *peine* ou *punition* un mal à subir que la loi a rattaché à la violation de ses prescriptions. Jusqu'ici tous sont d'accord; mais si l'on demande par quels *motifs* le législateur inflige ce mal, les opinions sont fort partagées.

1. Une première théorie identifie le droit pénal et le droit du *talion*. C'est ainsi que l'entendaient plusieurs peuples antiques et notamment la nation israélite. Œil pour œil, dit Moïse, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. (Ex. XXI, 24, 25.) Cette théorie, quoique modifiée dans sa forme, a trouvé des défenseurs parmi des légistes plus récents. Nous pensons que ce prétendu droit n'en est pas un pour la société. La morale s'oppose au droit de représailles entre individus: on connaît la pensée de Jésus à cet égard. (Math. V, 38, 39.) Or, ce qui n'est pas permis aux individus, comment pourrait-il l'être à une collection d'individus, à la société? Au point de vue de la moralité, il n'est pas permis à la société d'user de

représailles à l'égard d'une offense qui lui est faite, uniquement dans le but de se venger. Or, comme le droit ne saurait être en contradiction avec la moralité, il en résulte que le prétendu droit du talion n'est qu'une injustice.

2. Une seconde théorie est celle de la *satisfaction*. Selon elle, la peine doit être considérée comme l'équivalent du droit lésé. Elle est, ce que son nom indique [1], une rétribution ou l'acquittement d'une dette, contractée par une injustice ou un délit qu'on a commis. Delà *pœnam luere, solvere*. Le droit, dit-on, réclame, en faveur de la loi, satisfaction par l'obéissance; mais ce même droit réclame satisfaction par la punition là où la loi est transgressée, le droit lésé, l'ordre moral attaqué. Cette théorie, qui repose sur une abstraction, n'est pas admissible, selon nous. Il faut satisfaire aux exigences de la loi, sans doute ; mais on ne saurait prouver que le transgresseur doive donner cette satisfaction par telle ou telle souffrance qu'il subit. On en appelle à la justice de Dieu. Mais cette justice se manifeste non par une certaine combinaison arbitraire qu'elle établit entre telle mesure de souffrance et telle mesure d'immoralité, mais par le rapport naturel qu'elle fixe entre le péché et la misère, comme l'exprime si bien la doctrine de la κρίσις dans le quatrième évangile. On prétend rétablir le droit lésé ; mais le fera-t-on par la punition du transgresseur? Supprime-t-on ainsi le fait de la transgression, celui de la perturbation de l'ordre ? La théorie de la satisfaction est donc une fiction. Elle n'est pas plus admissible, lorsqu'on l'emprunte au prétendu *droit divin* de satisfaction. Au point de vue de ce droit, il a été satisfait, une fois pour toutes, à la justice divine par la croix. Il en résulte qu'une théorie de droit criminel qui demande toujours satisfaction à nouveau, pèche contre la règle *ne bis in idem* et est en contradiction avec le droit divin. Au reste, cette théorie n'est qu'un talion déguisé. La rétribution, il est vrai, n'est pas ici à la base du droit, mais elle est le moyen d'expier le crime; la punition reste rétribution par l'application d'une certaine mesure de

[1] Ποίνη, (chez Homère, *Iliade* I, 13, ἄποινα), *pœna*, c'est-à-dire *rançon*.

souffrance, ou comme s'exprime Grotius, *malum passionis quod infligitur ob malum actionis* [1]. Le transgresseur est censé devoir souffrir pour avoir causé de la souffrance.

La théorie de la satisfaction, défendue par Kant, fut modifiée de nos jours par le jurisconsulte Stahl, dans sa philosophie du droit. La société, dit-il, est une institution divine, la loi une émanation de la justice divine. Celui qui trouble l'ordre social se révolte contre l'ordre de Dieu et érige un empire à lui, opposé à celui que Dieu a établi. Cette puissance ennemie doit être brisée; serviteur de Dieu, l'état doit maintenir son pouvoir contre le transgresseur. C'est pourquoi le transgresseur doit être ou anéanti ou, selon la mesure de son forfait, être restreint dans le déploiement de sa force et de sa liberté. La base du droit ne consiste pas ici à délivrer la société de ses perturbateurs, mais uniquement à maintenir la justice comme telle, *ut justitiæ satisfiat:* rétablissement de l'ordre divin troublé par le crime.

On le voit, c'est le point de vue *théocratique :* le droit humain est une image, une imitation du droit divin. Supposé que ce point de vue pût se justifier théologiquement, c'est-à-dire envisagé du côté de Dieu, — ce que nous nions d'ailleurs — il est évident que ce droit n'appartient qu'à Dieu et n'est pas applicable au droit criminel humain. Pour pouvoir punir le mal dans l'intérêt du maintien du droit (*ut fiat justitia*), il faudrait frapper non-seulement les actions mauvaises, mais encore les principes, les racines d'où elles sortent. Or, voilà ce dont le juge humain est incapable. A supposer qu'il fallût satisfaire au droit par l'extermination ou la neutralisation du transgresseur, l'application de ce moyen dépasserait la portée du juge humain; celui-ci ne répondrait pas à sa vocation en punissant le coupable à cause de l'action qu'il a commise, et non à cause de l'intention qui l'a dictée; il ne maintiendrait la justice que très imparfaitement, parce que, tout en punissant le transgresseur, il laisserait échapper tel criminel beaucoup plus coupable qui sait se renfermer dans les limites légales. Enfin, l'homme ne peut pas dans ce sens se poser en juge devant

[1] *De jure belli et pacis,* II, c. 20.

son frère. Comment peut-il s'estimer autorisé à faire expier à son prochain son crime, tandis qu'il trouble lui-même chaque jour l'ordre moral et mériterait ainsi d'être exterminé ou neutralisé, afin de satisfaire à la justice divine? Si le but de la peine est le maintien de la justice divine dans l'état, de quel droit un pécheur s'érigera-t-il en juge d'un pécheur comme lui, tandis que le saint par excellence s'en remettait à celui qui juge justement? (1 Pier., II, 23.) Le patriarche Joseph fit mieux que Stahl. Au lieu d'aller occuper le tribunal suprême, il demanda à ses frères coupables : Suis-je à la place de Dieu? (Gen. L, 19.) Nous concluons donc qu'inapplicable en pratique, la théorie du savant jurisconsulte repose sur une prétention que la saine morale doit repousser.

3. Une troisième théorie veut punir le coupable afin d'*inspirer* aux autres l'*effroi du mal*. On confond ici l'essence et le but de la peine avec une des suites qu'elle peut avoir. C'est punir dans l'intérêt d'un tiers. Il en résulte que, si la punition n'avait d'autre but, le transgresseur serait sacrifié dans l'intérêt des autres et on consacrerait un utilitarisme qui sanctifie le but par les moyens. Il résulte encore de cette théorie que les peines les plus barbares seraient les plus convenables, ce que l'humanité rejette énergiquement. Que si la peine s'applique afin de détourner à l'avenir le transgresseur lui-même de la voie du mal, il faut remarquer que, tout louable qu'il est en lui-même, ce but ne fournit pas encore une base au droit et qu'on se demande de quel droit la société s'arme de la peine pour réaliser ce but.

4. Une quatrième théorie veut appliquer la peine au malfaiteur afin de l'*améliorer*. Ici encore nous devons remarquer que le juge, ne pouvant frapper que les *actes* mauvais, pourra appliquer les moyens de correction aux voleurs, aux meurtriers, mais non à tant d'autres criminels non moins coupables qui lui échappent. D'ailleurs, cette théorie méconnaît la notion de punition. La punition est un mal à subir; d'après la théorie qui nous occupe elle se transforme en bien et la consommation d'un crime devient la condition de la jouissance d'un bienfait. Il règne ici une confusion de deux idées très distinctes : celle

de κόλασις, κρίσις, *pœna* et celle de παιδεία, *castigatio, ut castus h. e. bonus fiat maleficus*. La première appartient au juge, à Dieu conçu au point de vue légal; l'autre revient au père, à Dieu conçu au point de vue évangélique. (Hébr. XII, 5, 11 [1].) Veut-on sentir toute la différence de ces deux notions? Qu'on les applique à Jésus-Christ. Y avait-il là κόλασις de la part de Dieu dans l'acception juridique? Non, mais παιδεία, afin que Jésus apprît l'obéissance par la souffrance. (Hébr. V. 8.)

5. Aussi d'autres criminalistes ont-ils banni toutes ces théories du domaine de la science. La société, disent-ils, n'a pas le droit de se venger; elle n'est pas autorisée, en punissant le coupable pour satisfaire à la justice, à se mettre à la place de Dieu, à supposer que cette idée fût admissible au point de vue moral et théologique; *mais elle a le droit de défendre l'ordre qu'elle a reconnu et qu'elle a gravé dans la loi contre quiconque vient à le troubler*. La répression doit être considérée comme un acte de *préservation sociale*. Chaque individu a le droit de défense personnelle par la simple raison que chacun a le droit d'exister comme membre de la famille humaine. C'est un droit que la nature lui a concédé. Or, la société possède le même droit. Les lois qu'elle édicte n'émanent pas seulement d'un contrat social mais sont l'expression de l'ordre moral, tel qu'elle a appris à le connaître. Le droit écrit est l'expression de ce que la raison, dans une période donnée de développement national, a appris à connaître comme droit objectif. C'est pourquoi les lois doivent être modifiées du moment que la conviction d'une meilleure législation a pénétré dans la société. Si la société, pour exister, a le droit de fixer l'ordre qu'elle a reconnu, elle a également celui de le maintenir et de le défendre contre un acte attentatoire. C'est ainsi que les membres de la société se garantis-

[1] Dans le Nouveau Testament, ni κόλασις, ni κρίσις ne sont employés dans le sens de *moyens de correction*, quoique la correction puisse être l'effet de l'une et de l'autre. Cela est vrai même de l'acception éthique de la κρίσις johannique. On le voit par Jean XVI, 11, où il est dit que le Prince de ce monde κέκριται, ce qui est éclairci ailleurs (XII, 31.) par le terme : ἐκβληθήσεται ἔξω.

sent mutuellement les droits de la vie, de la propriété, de la sûreté, de l'honneur, lesquels découlent immédiatement de celui que possède l'individu à l'existence.

La société a ordonné les moyens nécessaires pour exercer ce droit de défense. Comme elle fait à l'aide de la police disparaître de la voie publique les chiens enragés, les aliénés, les mendiants, les ivrognes qui menacent la sûreté publique, elle a aussi le droit de se garantir des attentats faits à la vie, à la propriété, à l'honneur. Et ici rien n'est abandonné à l'arbitraire individuel : c'est encore la loi qui désigne les organes chargés du maintien de l'ordre, fixe les moyens à appliquer et statue sur les peines selon la nature du délit, la grandeur du danger qui menace la tranquillité publique, les circonstances aggravantes ou atténuantes, la récidive, etc.

Il est possible que parmi ceux qui ne commirent jamais un forfait auquel la société, en vertu de ses lois, peut appliquer ses mesures, il y ait des individus plus méchants et plus dangereux que ceux qui tombent entre les mains du juge ; il faut convenir que la société ne peut pas en connaître. Elle ne le peut que du moment que le caractère dangereux de ces individus est constaté. D'ailleurs la défense n'est nécessaire que contre ceux qui ont montré par leur conduite qu'ils méprisent les droits d'autrui. Les actes immoraux commis de consentement mutuel et à l'insu de la société, par exemple l'impudicité, ne sont pas de la compétence du juge.

On a dit : La société en présence du criminel ne doit pas se borner à se défendre, elle doit aussi s'intéresser à l'amélioration morale du coupable. Sans doute il faut applaudir aux efforts qu'on fait en faveur des prisonniers par l'enseignement et l'exhortation ; mais cela n'empêche pas que le but et la base du droit criminel soient non l'amélioration du criminel mais sa répression, et par elle la sûreté de l'état. L'amélioration morale appartient au domaine de la philanthropie et non à celui du droit, quoique l'état puisse s'y intéresser et qu'il soit désirable qu'il s'entende à ce sujet avec la philanthropie.

Il est temps de conclure. S'il est vrai que ce qu'on appelle droit criminel est le droit que possède la société de maintenir

l'ordre et de se défendre contre ses agresseurs, nous nous demandons si, au point de vue déterministe, il est permis d'exercer le droit criminel dans le sens indiqué. Eh quoi! nous refusera-t-on le droit de nous défendre contre les bêtes féroces ou les insectes venimeux parce qu'ils mordent et piquent conformément à leur nature ou à la condition où ils se trouvent en nous attaquant? Ou soutiendra-t-on que la société ne puisse pas prendre des mesures contre les aliénés parce que, comme on dit, ce n'est pas leur faute s'ils se trouvent dans cet état? Admettons un instant, avec le déterminisme, que chaque péché est en rapport nécessaire avec l'état moral de celui qui le commet; qu'il est l'effet de l'ignorance morale, d'une prédisposition plus ou moins grande au péché, d'une éducation négligée, etc.; que toutes ces raisons, combinées avec l'occasion du péché dans un moment donné, ont rendu la mauvaise action nécessaire dans ce moment-là; ne serait-il pas permis à la société de se défendre contre l'homme dont la méchante nature est la cause de son crime, tout autant qu'il nous est permis de nous défendre contre la guêpe qui nous poursuit ou contre le loup qui nous attaque? D'ailleurs, n'oublions pas que les moyens par lesquels la société garantit la sécurité de ses membres sont de nature, sinon à améliorer moralement le malfaiteur, du moins à réprimer ses passions. Qu'on ne dise pas que, si le coupable ne fait que ce qu'il doit faire en vertu de son état moral, cette répression attaque son droit personnel; car personne n'a le droit de faire tout ce que sa nature lui inspire, puisque le droit de l'un est limité par celui de l'autre. Le brigand qui me menace aurait-il le droit de de suivre librement sa mauvaise nature sans que j'eusse celui de défendre ma vie?

Nous nous plaçons enfin au point de vue indéterministe et nous nous demandons, comment il faut juger le droit criminel? Pourquoi la société s'armera-t-elle de moyens de défense contre le malfaiteur, si son crime ne prouve pas la perversité de sa nature, mais uniquement le bon plaisir de son libre arbitre? Il n'y a pas alors la moindre raison de redouter plus la main qui commet aujourd'hui un meurtre que celle qui ne s'en souilla

jamais ; le premier n'a qu'à vouloir ne plus tuer, le second, honnête homme jusqu'ici, pourra peut-être demain commettre un meurtre tout autant que le meurtrier ; l'un et l'autre agissent en vertu d'une volonté que rien ne détermine et non en vertu de leur état moral ; l'un est aussi dangereux ou l'est aussi peu que l'autre. D'ailleurs la considération des circonstances atténuantes sera superflue dans un système qui n'attribue aucune influence déterminante aux circonstances sur la volonté. On en peut dire autant de l'effroi, comme effet de la peine. En fait de droit criminel, il ne reste à l'indéterministe qu'à recourir au principe de la satisfaction, *ut fiat justitia.* L'homme qui pèche uniquement parce qu'il le veut, qui, capable de faire le bien, fait pourtant le mal, ne saurait être puni ni dans l'intention de lui inspirer un salutaire effroi, ce qui serait sans objet ; ni pour la sûreté de la société — nous venons de le démontrer ; il ne peut l'être qu'afin que *justitiæ satisfiat.* C'est dire que les partisans du libre arbitre ne sauraient accepter les principes modernes du droit criminel et sont forcés d'adopter la théorie de la satisfaction fondée sur l'hypothèse du libre arbitre. Nous ne sommes donc pas étonnés d'entendre les mêmes organes défendre la satisfaction juridique et la satisfaction ecclésiastique. Et nous concluons qu'il faudra abandonner l'indéterminisme du moment qu'on se sépare de la théorie de la satisfaction.

CHAPITRE VII

Le libre arbitre et l'existence de Dieu.

I. On admet généralement que l'existence de Dieu comme être infini et absolu est inconciliable avec le libre arbitre. Aussi les réformateurs et ceux d'entre les théologiens réformés qu'on appelle surpralapsaires, comme Théodore de Bèze, qui prenaient au sérieux les perfections absolues de Dieu, ont-ils rejeté tout d'une voix le libre arbitre. Leur erreur consistait à partir dogmatiquemeut de l'idée de Dieu, au lieu de commencer expérimentalement par l'homme. Dieu, disaient-ils, est infini, donc il n'y a pas de libre arbitre. *Libertatem homini ade-*

mit divina providentia, disait Mélanchthon, au lieu de rechercher au moyen de l'expérience s'il y a ou non un libre arbitre, pour répondre ensuite à la question : qui est Dieu? Les réformateurs ne se souciaient pas non plus de savoir si la notion vulgaire de la coulpe, qu'ils admettaient, était conciliable avec le rejet du libre arbitre. Et tandis qu'ils considéraient le péché comme inséparable du plan divin [1], ils commettaient l'inconséquence de mettre le péché sur le compte de l'homme. *Cadit homo, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit,* dit Calvin [2], tout en expliquant la chute d'Adam par un décret de Dieu.

Frappés de la contradiction, les théologiens qui lui succédèrent dans l'église réformée, les infralapsaires, cherchèrent à sauver l'idée de coulpe en rejetant la faute sur le premier homme. Adam, disaient-ils, possédait le libre arbitre et tomba par sa propre faute. Si, par sa libre chute, le libre arbitre se perdit pour sa postérité, et si, par conséquent, le péché était devenu nécessaire pour les individus, la faute n'en resta pas moins pour le compte de l'espèce. On se flatta de sauver la notion de coulpe par l'idée d'une coulpe héréditaire [3]. Mais on oublia que dans le domaine moral l'un ne peut pas contracter une dette pour l'autre et qu'il n'est pas permis d'immoler l'individualité à l'unité de l'espèce. On ne s'explique pas d'ailleurs, à ce point de vue, la *conscience* de la coulpe qui ne peut dériver que de la conscience d'un libre arbitre individuel. Ajoutons qu'avec cette notion de la coulpe on ne supprimait pas moins l'absoluité de Dieu que les Pélagiens qu'on combattait. Si Adam était tombé par son libre arbitre et non en vertu de la prédestination divine ; si Dieu avait disposé non de l'homme qui n'était pas encore tombé, mais de l'homme qui tomberait par sa propre faute, le premier homme avait brisé le plan

[1] *Zwingli.* Opp. IV. 108. « Lapsum operatus Deus est. » 101. « Lapsus est homo, suo bono, quo scilicet in justitiæ cognitionem veniret. »

[2] *Instit.* III, 23, 8.

[3] Confession des églises réformées de France, art. 11. « Nous croyons que ce vice (le péché originel) est vrayement péché qui suffit à condamner tout le genre humain, jusques aux petits enfants dès le ventre de la mère. »

primitif de Dieu. Grâce au libre arbitre d'Adam, la réalité ne correspondait pas à l'idée de Dieu. La notion de la coulpe était sauvée, quoique imparfaitement, mais aux dépens de l'idée de Dieu.

Les théologiens luthériens reconnurent, comme les réformés infralapsaires, que la dette avait été contractée par Adam. Cependant, à la différence des réformés, ils admirent encore, même après la chute, un faible résidu de libre arbitre, assez grand pour expliquer dans l'individu la coulpe et le sentiment de la coulpe. Mais cette coulpe et ce libre arbitre étaient inconciliables avec leur dogme sur l'homme dont ils faisaient un cadavre ou un tronc, dénué de toute étincelle de vie spirituelle. D'ailleurs, pas plus que les réformés infralapsaires, ils ne firent droit à l'idée du Dieu infini, et encore ici le plan de Dieu a échoué.

Les sociniens considéraient le libre arbitre comme la propriété intacte non-seulement d'Adam avant la chute, mais encore de chaque individu. Ils niaient le péché originel sous toutes ses formes. Chacun tombe, comme Adam, en vertu de son libre arbitre et par sa faute individuelle. Ainsi le libre arbitre fut sauvé, mais que devint le Dieu absolu? Ils enseignèrent en conséquence : Dieu n'est pas partout présent, car il n'est pas là où se déploie le libre arbitre. Dieu n'est pas tout puissant, car il ne peut pas empêcher le mal à moins d'attenter au libre arbitre de l'homme. Dieu n'est pas omniscient, car il ne peut pas savoir d'avance les choses qui n'arrivent pas nécessairement ; par conséquent ce que le libre arbitre fera lui échappe [1]. Dieu n'est pas élevé au-dessus de la forme finie du temps, mais obéissant à la marche du temps, il obtient connaissance de ce que le libre arbitre produit successivement. Sa justice et son amour ne sont pas des perfections absolues. Il punit le péché parce qu'il le veut et quand il le veut, mais rien ne l'empêche de ne pas punir l'homme et de lui ac-

[1] *Crellius*, de Deo ejusque attributis, cap. XXIV, pag. 69. « Si omnia futura Deo ab omni æternitate cognita fuisse contendas, necesse est statuere omnia necessario fieri, unde sequetur, nullam esse aut fuisse unquam humanæ voluntatis libertatem ac porro nec religionem. »

corder le pardon, en sorte qu'il ne saurait être question d'un sacrifice expiatoire pour effacer les fautes. On voit à quel prix le libre arbitre triomphe ici.

Les remontrants reculèrent devant ces conséquences. Ils soutiennent, eux aussi, que la réalité dans le domaine moral, pour autant qu'elle est due au libre arbitre, n'émane pas du décret de Dieu. Dieu n'est donc pas la cause de tout, mais c'est ce qui ne l'empêche pas de *savoir* de toute éternité ce que l'homme parviendra un jour à vouloir. Mais comment ce qui n'arrive pas nécessairement peut-il être l'objet de la prescience? Ils prétendaient encore que l'homme n'a pas la foi par le libre arbitre, tandis qu'ils en faisaient dériver l'incrédulité. L'inconséquence est palpable. La foi *opérée* de Dieu devait donc devenir peu à peu une foi simplement *prévue*.

On songea aussi à distinguer la volonté de Dieu d'avec sa *permission*. L'essai fut infructueux. Si Dieu permet le mal il peut l'empêcher; or c'est une atteinte portée au libre arbitre. Si Dieu peut empêcher le mal et ne l'empêche pas, il est la cause du mal et cesse d'être saint. Si Dieu permet le mal parce qu'il ne peut pas l'empêcher, il n'est pas tout puissant. S'il n'est que spectateur de la volonté mauvaise, il l'est aussi de celle qui se tourne vers le bien et l'ordre moral lui échappe. La vertu comme le vice devient l'œuvre de l'homme sans Dieu; on blesse la conscience religieuse, qui se sent redevable à Dieu de tout le bien qu'elle veut et qu'elle opère, et la justice propre est déclarée souveraine [1].

Les mêmes difficultés entourent le *synergisme*, qui veut que là où dans la conversion Dieu opère, l'homme soit passif, et que là où l'homme est actif Dieu soit témoin passif. Cette théorie est aussi peu applicable au domaine moral que le prétendu *concursus* au physique. L'homme est θεοῦ συνεργὸς. (Voy. 1 Cor. III, 9.) Mais comment? l'édification de l'église, selon Paul, n'est pas partagée entre Dieu et l'homme, mais

[1] *Calv.*, *Inst*: I, XVIII, 1, « liquet nugari eos et ineptire qui in locum providentiæ Dei nudam *permissionem* substituunt, ac si in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita ejus judicia penderent ab hominum arbitrio. »

Dieu accomplit son œuvre au moyen de l'activité humaine. C'est ce qui fait dire à Paul que celui qui plante et celui qui arrosent ne sont *rien*, mais que Dieu qui donne l'accroissement est *tout*. En conséquence il est insensé de se réclamer des noms de Paul, de Céphas, d'Apollos, comme si toute gloire ne revenait pas à Dieu. Paul et ses compagnons d'œuvre ne travaillent pas *à côté* de Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui opère *dans* leur œuvre. Celui qui plante et celui qui arrose sont les organes, les instruments par lesquels Dieu donne l'accroissement [1].

D'autres ont distingué entre la *volition* et *l'action ;* la volonté est libre, disent-ils, mais l'action ne l'est pas. Nous ne pensons pas que cette distinction fasse disparaître la contradiction. En effet la volonté est un *agent*, une *action* intérieure : en l'excluant de l'influence divine, l'homme prépare à Dieu une déception toutes les fois qu'il ne veut pas ce que Dieu veut qu'il veuille. Toute cette théorie d'ailleurs repose sur une séparation factice que la psychologie expérimentale n'admet pas entre la la volition et l'action. Chaque action est causée par un effet de la volonté. Il est vrai que Dieu empêche souvent que l'action suive la volonté, lorsque, par exemple, le coup de revolver destiné à tuer l'ennemi ne le tue point. Cela prouve seulement que l'homme ne peut pas accomplir tout ce qu'il veut ; mais cela ne prouve pas que là où il accomplit quelque chose, il faille attribuer l'action à Dieu et la volonté à l'homme. Un fait qui n'est pas causé par la volonté, n'est pas une action. S'il fallait attribuer seulement l'action à Dieu, la volonté à l'homme, l'homme n'agirait pas ; d'où il suivrait que l'homme, qui veut seulement sans agir, n'effectuerait rien et que l'activité de la volonté humaine ne serait pour rien dans le développement du plan de Dieu. Ajoutons que d'après cette théorie il n'y aurait plus de droit criminel, puisqu'il serait absurde de punir un homme pour des actes qu'il a voulus mais qu'il n'a pas commis. On a dit : la volonté relevant de l'esprit est libre ; mais l'action appartenant au corps ne l'est pas. C'est ressus-

[1] *Calv. Inst.* III, XV, 3. « Bonorum operum laudem non inter Deum et hominem *partimur*, sed totam, integram et illibatam Domino servamus. »

citer le dualisme mécanique qui rompt les rapports organiques qui existent entre l'âme et le corps. Disons enfin qu'on soutient à tort que Dieu empêche seulement la réalisation du crime, non la volonté qui le prépare. Combien de fois les circonstances imprévues que Dieu fait éclore ne modifient-elles pas les desseins les plus funestes?

Lassés de tant d'essais infructueux de concilier le libre arbitre avec les perfections du Dieu absolu, plusieurs théologiens ont fini par dire qu'il faut laisser les deux termes intacts sans songer à les concilier : la conciliation est un *mystère* qui dépasse l'esprit humain [1]. Mais une solution pareille n'en est pas une et ne saurait satisfaire à la longue l'esprit humain. Aussi avons-nous vu dans les derniers temps éclore une théorie nouvelle [2] : c'est celle de la « restriction volontaire que Dieu se serait imposée à lui-même, » *Freiwillige Selbstbeschrœnkung Gottes*. Dieu, dit-on, n'a pas de limites dans sa toute science et dans son pouvoir absolu, mais en vertu de sa liberté, il s'en impose à lui-même [3].

Cette théorie part de l'impossible : ne pas vouloir savoir ce que l'on sait, ne pas vouloir posséder les pouvoirs qu'on a, en un mot, restreindre ainsi sa science et son pouvoir c'est absurde. Si l'on entend par là que Dieu les *retient*, nous n'avons pas ici une *limitation*, mais une puissance, et une science qui ne veulent pas se déployer et nous nous retrouvons en face de la *permission*, dont nous avons démontré l'inanité [4].

[1] Voyez par exemple *Schenkel*, Das Wesen des Protestantismus II, 164.

[2] Ici nous entrons dans les débats qui se sont ouverts surtout en Hollande et dont M. Scholten a donné le signal. Sans citer les livres et les brochures, dont les titres n'ont aucun intérêt pour nos lecteurs, nous nous contentons de citer les noms de MM. Pareau, Hofstede de Groot, Opzoomer, Pierson, Chantepie de la Saussaye et surtout celui de M. Hoekstra, qui, comme nous l'avons dit, a provoqué par son travail distingué l'ouvrage que nous reproduisons ici. V. G.

[3] Parmi les partisans de cette théorie il faut compter Martensen, *Chr. Dogm.*, § 42, et surtout Ch. Secrétan, *Phil. de la liberté*, II, 16. Dieu se limite lui-même pour donner place à l'existence, à la liberté finie, *en contredisant ainsi sa nature.* (!)

[4] Pag. 526.

Mais admettons la théorie; elle ne résoudra pas le problème. En effet, si Dieu, en vertu de sa volonté, restreint sa connaissance à l'égard de ce qui est libre, on accorde que Dieu *peut* le connaître; l'acte du libre arbitre devient un objet que Dieu *peut* prévoir, et ainsi la contingence n'existe plus. Si Dieu, en vertu de sa volonté, restreint sa toute puissance, on reconnaît pourtant qu'il *peut* opérer souverainement sur la volonté humaine; c'est dire que celle-ci est déterminable et, encore une fois, le libre arbitre s'évanouit. Remarquez de plus que cette faculté de se restreindre reviendrait à celle de se rendre fini, c'est-à-dire de ne plus être absolu, c'est-à-dire de ne plus être Dieu. Quelques-uns des représentants de cette théorie acceptent cette conséquence et s'expliquent ainsi comment Dieu a pu quitter le ciel pour se faire petit enfant, c'est-à-dire l'incarnation[1]. Mais, en prétendant établir l'antique foi, ils sont condamnés par les confessions de foi qui repoussent en Jésus-Christ toute divinité *fantastique*[2], et par Calvin lui même, qui déclare la théorie absurde[3].

Frappés de l'absurdité de cette théorie, d'autres, d'accord avec quelques théologiens allemands[4], ont renouvelé la négation de la toute puissance et de la toute science divine. Ce qui est libre, disent-ils, ne peut être su d'avance; il en résulte que la toute science de Dieu n'embrasse pas ce qu'accomplira le libre arbitre. Sa toute puissance ne saurait fléchir le libre arbitre. Dieu, c'est ainsi qu'ils continuent, n'est pas infini parce qu'il est esprit, lumière, amour. S'il est esprit il n'est pas matière; il y a donc quelque chose qu'il n'est pas; il est limité par la matière. S'il est lumière, il n'est pas ténèbres et en conséquence limité par elles, il y a quelque chose qu'il

[1] Cp. plus bas, pag. 538.

[2] Confession des églises réformées de France, art. 14.

[3] *Inst.* II, 13, 4. « Quod etiam pro absurdo nobis obtrudunt, si sermo Dei carnem induit, fuisse igitur angusto terreni corporis ergastulo inclusum, mera est procacitas, quia, etsi in unam personam coaluit immensa Verbi essentia cum naturâ hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. »

[4] Weisse, *Die Idee der Gottheit*, pag. 341, 330. *Phil. Dogm.* I, 607. Rothe, *Ethik*, I, 120; Martensen, *Die Chr. Dogm.*, pag. 250.

n'est pas, il n'est pas infini. S'il est amour, il y a d'autres êtres hors de lui qu'il aime, donc il n'est pas ce qu'ils sont, encore une fois il n'est pas infini. C'est dire que le Dieu infini rentre dans la catégorie des êtres finis; c'est priver Dieu de sa divinité [1].

Nous ne sommes pas étonnés de voir surgir ici d'autres penseurs qui déclarent hardiment que le libre arbitre et l'existence de Dieu s'excluent devant le tribunal de la science. Sans libre arbitre point de moralité, et avec l'admission du libre arbitre point de Dieu. L'existence de Dieu et la moralité ne se concilient pas. Cependant, reconnaissant l'une et l'autre, ils en tirent la conclusion que la science ne peut rien décider dans cette question et que nous nous trouvons ici dans le domaine de la foi. *Il faut séparer ces deux domaines et admettre leurs droits respectifs.* Tout en étant et ne pouvant pas ne pas être matérialiste quant à la science, l'homme religieux, en vertu de son cœur, peut rester fidèle à Dieu et le prie. *Divorce complet de la science et de la foi*, voilà la devise.

J'ai de très graves objections à faire à cette tendance. Si la science ne conduit pas à Dieu, si elle est essentiellement matérialiste et mène à l'athéisme, je demande : de quel droit assignera-t-on au sentiment la compétence de parler de choses dont la raison déclare qu'elle ne peut pas les connaître, qu'elle doit même scientifiquement les nier? Ce ne sera pas au nom d'une révélation surnaturelle, car celle-ci suppose une idée de Dieu bien arrêtée et dépend des résultats incertains de la critique et de l'exégèse. La jeune école expérimentale, au reste, ne se soucie pas d'en appeler à cette autorité.

Si le sentiment, comme tel, ne peut rien savoir de l'existence de Dieu et si l'intelligence conduit dans le domaine de la connaissance au matérialisme, de quel droit l'homme se conduit-il comme s'il y avait un Dieu? Est-ce au nom d'une certaine impulsion subjective? Dans ce cas, après que la science s'est déclarée incompétente en matière de foi, la superstition sera maîtresse du terrain. Si le sentiment religieux postule la foi en Marie, la science répondra: cela m'est égal; je constate

[1] Voyez la réfutation détaillée de ces idées, plus bas, pag. 537.

que vous le croyez; je ne l'admets, ni ne le rejette; je suis incompétente. La science en fera autant si elle rencontre la foi aux sorciers, aux possédés et aux revenants. Il est même possible que l'homme de la science y croie; il n'a du moins rien dans sa science qui l'empêche de se sentir intérieurement pressé de croire de telles choses. Il en résultera que le mysticisme et la superstition auront pleine liberté de se déployer et que le fanatisme, qui en appelle à la vérité garantie par le cœur, échappant au contrôle de la science, ne pourra être réprimé dans ses excès que par la force matérielle.

Mais il faut, dit-on, purifier la conscience religieuse. Et par quel moyen? par une meilleure idée de Dieu? mais cette idée de Dieu elle-même est un postulat de cette conscience. Par une meilleure conviction morale? Mais dans ce domaine encore la raison n'a pas de voix. Prouver est impossible ici, dit l'indéterministe, car la vertu suppose le libre arbitre et celui-ci se prouve aussi peu que l'existence de Dieu et repose uniquement sur la conscience de notre liberté.

Il est évident que ce divorce de la science et de la foi enfantera la plus grande anarchie dans le domaine de la religion. L'un dira, sous l'inspiration de son sentiment, des choses excellentes, tandis que l'autre, guidé par le sien, deviendra un adorateur de Marie pour finir par être un incrédule, du moment que ce sentiment l'abandonnera. Quel prix peut-on attacher à ce sentiment qui, loin d'être un moyen de progrès, n'a été d'ordinaire que le bouclier de l'ignorance? Que de fois ne fait-t-il pas une source de la vérité des caprices qui le dominent? Et si la conscience religieuse, comme l'a fait encore Stier[1], vient déclarer que notre planète est le centre de l'univers, parce que le Saint-Esprit témoigne dans le cœur du fidèle que l'Ecriture est la Parole de Dieu, que répondra la science? Qu'auront à attendre ses représentants si, comme autrefois, la majorité de ceux qui se disent religieux se déclare contre eux et finit par leur faire subir, à titre d'athées, le sort de Galilée? Ou bien conclura-t-on la paix par la déclaration qu'on peut croire en homme

[1] *Andeutungen über gläubiges Schriftverständniss*, II, 6.

religieux ce que la science rejette et consacrera-t-on ainsi la double vérité du moyen âge, la vérité théologique et la vérité philosophique[1]? Que devient même l'étude des sciences naturelles, si on soustrait le domaine de l'esprit à l'empire de la science ?

Pour moi ,je ne saurais admettre un tel antagonisme entre l'intelligence et le cœur, entre la science et la foi. Je ne saurais me représenter avec un des partisans de ce dualisme moderne, un père qui, persuadé que son enfant doit mourir ou ne doit pas mourir d'une certaine maladie, ne peut pas prier pour son rétablissement en homme de science, mais peut bien le faire en vertu de son sentiment religieux. On ajoute que si l'esprit est trop faible pour supporter ce dualisme, il faut abandonner la recherche de la science au nom de la paix de l'âme. Cet ordre me paraît dur et irrationnel, et s'il était légitime il finirait par scinder la société en deux parts, dont l'une imposerait le silence à la science au nom de la religion, tandis que l'autre qualifierait d'insensés les postulats de la conscience religieuse.

Non, un pareil antagonisme ne saurait être la vérité. L'homme est un être organique, une unité et non un composé de deux facultés qui s'excluent, celle de la raison et celle de la conscience religieuse, dont l'une nie Dieu tandis que l'autre plaide pour son existence. Là où cet antagonisme règne, il faut de deux choses l'une : ou que cette science ne soit pas la vraie, ou que l'idée de Dieu, que la conscience religieuse est censée postuler, soit fausse.

II. Le matérialisme, dit-on, est irréfutable dans le domaine scientifique. On peut dire en effet que la science qui part de l'expérience est comme telle matérialiste ; elle ne saurait s'élever vers quelque chose de supérieur au monde des sens. Mais est-il vrai que l'expérience n'enseigne pas autre chose que l'existence de la matière ? Ne ramène-t-elle pas, dans la nature, à des lois stables, à l'unité, à l'ordre, à l'harmonie ? La nature que nous observons à l'aide de nos *sens* n'est-elle pas pour notre *raison* la révélation de lois et d'ordonnances

[1] « Quod theologice verum est, philosophice falsum esse potest. »

immuables, de force et de vie? Notre logique n'est-elle pas l'assimilation de la logique objective dont le monde qui nous entoure est la manifestation? Peut-il, dans le domaine des recherches expérimentales, être question encore d'une matière morte et informe, d'une ὕλη comme l'enseignait l'ancien dualisme de Platon? Sinon, comment la science de la nature bien entendue peut-elle être matérialiste? Ne conduit-elle pas plutôt vers la conclusion d'Oerstedt [1] que les lois de la nature sont les pensées de Dieu? Que si nous passons aux résultats de l'observation dans les domaines de l'histoire et de l'anthropologie, n'est-ce pas l'observation qui nous apprend, à la lumière de l'histoire, la puissance progressive de l'esprit et de la moralité et nous renvoie au moment où l'esprit secouera les fers de la sensualité pour régner souverainement sur la création? N'est-ce pas l'observation qui nous ramène à une force qui habite en nous, supérieure à ce que le dualisme appelle matière? Nous sommes d'accord avec la science lorsqu'au nom de l'observation, elle défend d'admettre l'existence de l'esprit *in abstracto*, comme elle ne reconnaît pas de vie physique ou de faculté organisatrice *in abstracto*, sans forme visible et sensible. Nous rejetons avec elle l'existence séparée de deux mondes, celui de la matière et de la réalité, κόσμος ὁρατὸς, et celui de l'esprit et de l'idée, κόσμος νοητὸς, qui juxtaposées s'excluent mutuellement. Nous condamnons avec elle et avec les nominalistes l'existence objective d'un monde de notions sans contenu concret, d'êtres de raison consacrés par le réalisme. Mais en résulte-t-il qu'il n'y ait ni vie physique, ni force active, ni idée, ni esprit? — Si la science qui part de l'observation n'ose pas conclure avec l'ancienne métaphysique à un Dieu séparé du monde; si elle défend de se représenter arbitrairement une pareille divinité; si elle ne permet pas d'expliquer à priori les phénomènes de la nature par des causes finales en dehors d'elle, en résultera-t-il que la science, ne trouvant un pareil Dieu ni dans le ciel étoilé, ni dans l'histoire, ne saurait reconnaître un Dieu quelconque, pas même l'esprit infini, dont l'essence éternelle se manifeste dans l'harmonie des phéno-

[1] *Der Geist in der Natur*, pag. 149.

mênes, afin de nous enseigner à nous aussi la sagesse et de nous transformer en des êtres raisonnables, qui se plaisent à le contempler dans ses œuvres, à le connaître, à coopérer avec lui, dans sa force, au maintien de l'ensemble et à le glorifier? Rien de plus naturel que d'entendre dire à l'indéterministe qui partage la conception atomistique du monde des épicuriens, qu'il est impossible de s'élever d'un monde qui n'est qu'un assemblage d'innombrables contingences, vers l'idée de l'unité, de l'ordre, du Dieu unique et qu'il ne reste qu'à rejeter Dieu ou bien, vu l'incompétence de la science, qu'à se jeter avec les vieux nominalistes dans les bras de l'église avec ses mystères, ou bien enfin qu'à s'écrier avec Jacobi : païen par l'intelligence, chrétien par le cœur. Mais il me paraît absurde que le partisan du déterminisme éthique, tout en reconnaissant un ordre suprême qui conduit nécessairement par la voie du développement vers la domination de l'esprit, déclare le matérialisme et l'athéisme pour le dernier mot de la science. Ce qui explique ce phénomène, c'est qu'en fait de théologie, *on n'a pas encore surmonté le déisme ;* qu'on confond une notion arbitraire de Dieu avec Dieu lui-même et qu'incapable d'accorder une pareille notion avec les résultats de la science, on nie tout à fait Dieu. Si la science interdit une prière qui prétend changer le cours naturel des choses, en résultera-t-il qu'elle interdise une prière quelconque ? N'en résultera-t-il pas plutôt qu'on ne doit pas prier ainsi en égoïste, mais dans le but de glorifier Dieu dans le maintien de l'ordre moral qu'il a établi ? C'est ainsi qu'a prié Jésus, et c'est dans cette prière commandée par la religion, que la science elle-même reconnaît le plus haut développement des forces morales de l'homme.

Non, la science n'est pas matérialiste par la simple raison que la nature et surtout l'humanité ne sont pas matière, puisque la matière est une abstraction, comme la force, la vie, l'esprit. La nature est un ensemble où il ne saurait être question ni d'esprit, ni de matière, isolés l'un de l'autre, mais où ils se résolvent en vie, mouvement, force, accessibles à notre observation sous des formes visibles et incessamment

variables. Nos sens les constatent et la raison, reconnaissant dans les phénomènes rapport, unité, loi invariable, harmonie, apprend à voir dans l'ensemble de ces phénomènes visibles l'essence invisible, la vie, la force, l'ordre, la sagesse, Dieu en un mot. Ce Dieu n'est pas un être qui autrefois oisif a passé dans le temps d'un état d'inaction à la création du monde, pour se reposer ensuite comme l'ouvrier après l'accomplissement de son œuvre. Ce Dieu n'est pas non plus une notion abstraite, produit d'un syllogisme d'ailleurs logiquement faux et contraire à la loi de la causalité bien entendue. Ce Dieu n'est pas caché derrière la nature comme l'artiste derrière son œuvre. Non, c'est un Dieu dont la face aimable nous sourit dans la nature; qui, lumière lui-même, fait briller sa lumière pour être ainsi celle des hommes; qui nous environne de toutes parts et nous parle de lui-même dans ses œuvres; un Dieu qui, tout en se manifestant dans la nature, vit en nous, comme nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être. Voilà le Dieu que l'observation fait reconnaître à la raison et que la nature, l'histoire, notre propre vie nous prêchent tout d'une voix. Ce Dieu n'est pas une notion abstraite, vrai *Deus ex machinâ* par lequel on explique très peu scientifiquement les phénomènes du monde, mais un Dieu que la raison reconnaît dans toute sa gloire par les phénomènes que l'observation constate. Nous n'avons pas ici une notion aprioristique d'ordre ou de sagesse qui est imposée à la nature, comme dans la téléologie ancienne, mais un Etre vivant, qui, dans l'ensemble des opérations et des forces que nous appelons l'univers, révèle à l'homme sa puissance et sa sagesse infinies.

La science nie Dieu! Celui qui parle ainsi part, comme Kant et Jacobi, d'une idée arbitraire, déiste de Dieu que la raison humaine rejette.

Avant Kant la métaphysique enseignait trois voies pour s'élever à la connaissance de l'existence et des perfections de Dieu, la *via causalitatis*, la *via negationis*, et la *via eminentiæ*. Bien entendue aucune de ces voies ne saurait conduire au résultat de l'ancienne métaphysique.

La *via causalitatis* était destinée à conduire à l'existence de

Dieu comme cause première. Commençons ici par poser quelques principes. Une cause, en vertu de sa notion, ne peut pas être séparée de son effet, mais opère nécessairement. Une cause ne peut pas non plus être simplement *volonté*, puisque, selon l'analogie, la volonté nue, en soi, sans plus, ne saurait produire quoi que ce soit en dehors de l'être qui veut. D'ailleurs, la cause et l'effet ne sont pas séparés l'une de l'autre par la succession du temps, mais sont présents à la fois, puisqu'une cause ne saurait se concevoir, comme telle, dénuée d'effets, ne fût-ce que pour un seul instant. Enfin la cause et l'effet sont adéquats d'après la règle : *causæ respondet effectus.* Si cette logique est inattaquable, la voie de la causalité ne peut pas, comme le pensait autrefois la métaphysique, conduire à la connaissance d'un Dieu qui, en qualité de cause suprême, aurait pu ne pas créer le monde qu'il a créé, ni à celle d'un Dieu qui eût commencé son action créatrice à une certaine époque après avoir été inactif, seul, pendant une éternité. Non, la voie de la causalité conduit, en vertu de l'idée même de cause, à un Dieu qui, grâce à son essence, est nécessairement causant, ne se conçoit pas sans une activité parfaitement conforme à son essence et verse en conséquence sa perfection infinie, la plénitude de sa divinité dans ce que le dualisme appelle le monde. Il importe peu quel nom on donne à cette activité : qu'on l'appelle, avec la science, nature, loi de la nature, vie de la nature, ou, avec la religion, la puissance efficace de Dieu, ou, avec Oerstedt, les pensées de Dieu. Sont-ce là des idées étrangères au christianisme? Zwingli ne parlait pas autrement en disant [1] : *Naturam Plinius accipere videtur pro eâ virtute quæ universa impellit, sociat atque disjungit. Id autem quid aliud quam Deus est?* Calvin déclarait : *pie hoc posse dici : naturam esse Deum* [2]. Ainsi la voie de la causalité en conduisant vers un Dieu qui, loin d'être séparé du monde, est présent dans tous les phénomènes de la nature et de l'histoire, ruine l'ancienne notion déiste de Dieu.

La *via negationis* consiste à écarter de Dieu tout ce qui est

[1] *De Providentia.* Opp. IV, 91.
[2] *Instit,* I, V, 5.

fini pour établir les perfections incommunicables de Dieu : son infinité, son éternité, sa toute présence, son immutabilité. Cette voie-là est-elle meilleure? nous ne le pensons pas par la raison qu'on ne conçoit pas de négation dans l'Etre suprême et que la négation du fini, de la succession, de la mutabilité dans le temps, de la délimitation dans l'espace, est une négation du négatif et par conséquent la plus haute affirmation. La qualité de négatif ne convient pas à Dieu, mais aux phénomènes finis du monde, conçus isolément, qui se succèdent, changent et sont limités. Les expressions : infini, immuable, ont beau être négatives dans la forme de l'expression, elles n'en renferment pas moins le rejet de l'idée qu'on puisse concevoir quelque chose de négatif en Dieu et que Dieu en conséquence puisse ne pas être quelque chose qui existe réellement. On objectera peut-être que l'idée de Dieu *esprit* renferme la négation que Dieu soit *matière ;* mais ce raisonnement est dû à une abstraction arbitraire d'esprit et de matière qui n'existe pas dans la réalité. Dieu n'est pas plus esprit abstrait ou pensée abstraite que matière ; il est esprit *actif,* pensée *créatrice* qui se manifeste entre autres sous des formes visibles. L'idée de Dieu comme *lumière*, c'est-à-dire sainteté, renferme sans doute la négation du péché. Mais cette négation en est encore une, non de quelque chose de positif, mais de quelque chose de négatif, puisque le péché, comme les ténèbres, la maladie, n'est pas un *esse,* mais un *non-esse* de ce que l'homme doit être selon sa destination. C'est à tort qu'on prétend que l'*amour* de Dieu renferme une négation ; l'idée d'amour, dit-on, suppose en dehors de Dieu des objets qui limitent son essence ; ils sont quelque chose que Dieu n'est pas, comme dans la série des êtres finis l'existence de l'un limite celle de l'autre. Il suffit de remarquer que les objets de l'amour de Dieu, êtres raisonnables, sont issus de Dieu et de race divine ; leur vie spirituelle est vie de la vie de Dieu, esprit de l'esprit de Dieu ; il en résulte que l'amour divin étant la manifestation de Dieu dans la vie des hommes, ne saurait lui imposer des limites.

Nous arrivons enfin à la *via eminentiæ.* Elle consiste à attribuer à Dieu éminemment la perfection humaine, afin

d'établir ainsi les perfections communicables ou morales de Dieu, sainteté, justice, amour. Cette voie est la plus déplorable de toutes. Essayez, en effet, de vous représenter la sainteté divine, par exemple, sous la forme de la vertu humaine. Qu'obtiendrez-vous? Un Dieu qui est parfaitement honnête, qui ne prive personne de ses biens, qui n'attente à la vie de personne, qui aime le prochain comme lui-même, un Dieu qui est pieux, qui renonce à lui-même et se sacrifie dans l'intérêt des hommes. Tout cela me paraît aussi absurde que si quelqu'un disait — nous demandons pardon des expressions dans l'intérêt de la démonstration — que Dieu mange ou marche éminemment. Le Dieu que nous révèle l'observation réfléchie offre précisément le contraire de ce qui fait le caractère de la sainteté humaine. Il n'est pas permis à l'homme de dérober : Dieu dépouille chaque jour les hommes de leur propriété, parce qu'elle lui appartient; il appauvrit et enrichit, selon son bon plaisir, et la religion s'écrie en présence du naufrage des biens terrestres : l'Eternel a ôté ! Il n'est pas permis à l'homme de tuer et Dieu ôte chaque jour la vie aux humains parce qu'il dispose en maître de la vie et de la mort. L'homme pèche, lorsque dans sa conduite il ne songe qu'à lui-même, et Dieu vise en tout, même dans le salut des hommes, à la gloire de son nom : toutes choses ne sont pas seulement de lui et par lui, mais aussi *pour* lui; il opère ce qu'il fait pour l'amour de son nom. On le voit, la *via eminentiæ* conduit droit à une idée absurde de Dieu. En appellera-t-on à la déclaration de Jésus : Celui qui m'a vu, a vu le père? (Jean XIV, 9.) Sans doute, Dieu qui se manifeste dans l'univers, se manifeste surtout dans l'homme et dans le plus grand des hommes. Mais il n'en résulte pas qu'il soit permis de se représenter Dieu humainement à la ressemblance de l'homme Jésus. La vérité que Dieu s'est manifesté en Jésus demandera toujours cette restriction : *pour autant que l'infini peut se manifester dans les limites de l'humanité finie.* Celui qui observe une fleur contemple Dieu, mais qui en conclura qu'il faille se le représenter sous cette forme? L'amour de Jésus s'est montré dans l'abnégation, dans le renoncement volontaire aux jouissances de

la terre : en résulte-t-il qu'il faille se représenter la grandeur de l'amour de Dieu en Jésus-Christ sous la forme d'une *privation* temporaire qu'il s'est imposée dans le don de son Fils ? Evidemment c'est de l'anthropomorphisme. On a pu dire avec raison qu'en créant l'homme, Dieu a *théomorphisé*, mais il n'est pas permis d'en conclure, en sens inverse avec Jacobi, que l'homme en se représentant Dieu doive nécessairement *anthropomorphiser*[1]. C'est ici qu'il convient de dire : tu ne te feras non-seulement aucune image taillée, mais encore aucune *ressemblance* ni des choses qui sont aux cieux, ni de celles qui sont sur la terre. Dieu manifeste sa vertu divine dans l'arbre qui croît et fructifie. Mais il serait absurde de dire que croître et fructifier appartiennent *eminentissimo sensu* aux perfections de Dieu. Dieu se manifeste dans la force qui nous fait marcher, manger et boire ; qui en inférera que Dieu fasse la même chose éminemment ? Dieu manifeste sa vie dans la puissance morale qui permet à l'homme de se sacrifier, mais qui en conclura au sacrifice de l'amour de Dieu ? Autant vaudrait dire avec la même rigueur scientifique, que Dieu se repent ou se souvient. Ce sont des représentations anthropomorphiques de Dieu qui ne se laissent pas accorder avec la science par la simple raison qu'elles n'expriment pas l'idée de Dieu. L'antagonisme n'existe pas entre l'idée de Dieu et la science, mais entre la science et la fausse représentation de Dieu suggérée non par la raison, mais par l'imagination.

III. Il s'agit maintenant, après avoir rejeté le Dieu du déisme, d'examiner comment il faut se représenter les perfections divines sans déroger d'une part à la cosmologie et à l'anthropologie expérimentales et de l'autre, sans tomber dans l'anthropomorphisme.

Nous commençons par la *création* et la *providence*.

Si l'on se représente le *esse* absolu comme l'activité absolue, les phénomènes du monde dans le domaine de la nature et dans celui de l'histoire ont leur base commune dans l'être absolu, en Dieu. Dieu est ici la *causa sufficiens* de tout ce qui

[1] Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, W. W. III. Comp. *Aus Schleiermachers Leben*. In Briefen, II, 341, 344.

existe. Combinée avec l'idée de personnalité, dont nous parlerons plus tard, cette cause première s'appelle, dans le langage populaire, Créateur et Providence. Ces deux qualités, qui se distinguent dans notre représentation liée au fini, n'en font qu'une seule en Dieu pour notre pensée. Ces deux formules n'expriment pas une différence métaphysique dans l'activité de Dieu, mais elles signifient que l'ensemble des phénomènes que nous appelons monde a sa base immuable dans une cause suprême c'est-à-dire en Dieu. Il est superflu de démontrer que l'indéterminisme qui admet le jeu des volontés indépendantes, ne reconnaît pas cette cause suprême de qui *tout* émane.

L'idée de cause première entraîne celle de *toute puissance*. Si la cause première produit tout ce qui existe *réellement*, il n'y a pas de puissance soit au-dessus, soit en-dehors d'elle. Le déterminisme ne peut pas ne pas le reconnaître. Partant de l'observation du domaine physique et du domaine moral, il s'élève à l'idée d'un univers où tout est manifestation d'une puissance souveraine, la vie de toute vie, la force de toute force, qui n'opère pas seulement tout dans la création inanimée, mais qui déploie encore une activité sans bornes dans celle des êtres qui pensent et qui veulent. L'indéterminisme au contraire ne peut pas reconnaître la toute puissance divine. Il considère les volontés des êtres raisonnables comme autant de puissances qui, indéterminables et indépendantes de toute influence, peuvent troubler incessamment l'harmonie du plan divin. Ici la toute puissance est ou bornée ou s'imposant volontairement des bornes : ce que Dieu veut n'arrive pas si les hommes ne le veulent pas. Si l'indéterminisme applique le libre arbitre à Dieu, nous obtenons l'idée de toute puissance sous la forme de l'arbitraire. On dit alors : Dieu, étant tout puissant, aurait pu créer ou ne pas créer le monde, ou l'arranger autrement. Rompant les lois de la nature, il peut, par exemple, arrêter la révolution de la terre autour du soleil en faveur de Josué. Il peut, pour parler avec les nominalistes du moyen âge, anéantir la vérité que les

angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits. Il peut même abolir la loi morale [1].

Le déterminisme se garde bien de prêcher de pareilles absurdités. Si Dieu est la cause absolue de tout ce qui existe *réellement*, il n'est pas permis de faire dé la toute-puissance divine la faculté de réaliser tout, même les fantaisies que l'imagination se crée en dehors de la réalité, c'est-à-dire l'absurde, car une cause ne peut produire que ce dont la source réside en elle-même; d'où il suit que Dieu ne peut produire que ce qui trouve sa base dans la nature divine.

Nous passons à la perfection divine en vertu de laquelle notre pensée ne saurait concevoir Dieu comme n'existant pas, c'est-à-dire son *éternité*. Elle exprime la nécessité de l'existence divine. Les catégories du commencement, du développement, de la fin, et en conséquence la forme du temps, ne sont pas applicables à l'être absolu. Quoi? a-t-on dit, la forme du temps ne s'applique pas à Dieu? Nous avouons ne pas pouvoir le *comprendre!* Il faut distinguer entre la *représentation* qui est inséparable du fini et par conséquent des formes du temps et de l'espace, et la *pensée* qui s'élève des phénomènes à l'idée de l'infini; celle-ci ne permet pas de se représenter Dieu sous la forme du temps. Le temps est *objectivement* la forme du changement et de la succession des conditions inséparables de tout ce qui est fini; *subjectivement* il est la forme sous laquelle l'homme observe le fini. Or cette forme ne convient pas à l'être absolu. L'absolu n'a pas succédé à quelque autre chose; car alors cette chose devrait appartenir

[1] G. Voetius, une des plus solides colonnes de l'orthodoxie réformée au XVIIe siècle, disait (Sel. Disputt. I, pag. 372 et sq.) : « Dei potentiam faciunt (Sociniani) asylum contradictionum et absurdorum; sic metuendum, ne tandem quis inferat, Deum libere posse decernere, ut homo sit irrationalis, canis sit lapis, corpus sine quantitate, accidens sine subjecto, et ut idem Petrus Romæ moriatur et Coloniæ quiescat. Facile erit illis, qui portenta hœc parturiunt, prætexere, nullam necessitatem et immutabilem rationem se habere antecedenter ad voluntatem Dei, quandoquidem libera voluntas Dei sit sola prima suprema causa omnium ad extra. »

aussi à l'absolu. L'absolu ne peut pas avoir succédé à un temps sans contenu, car un temps vide est une abstraction qui n'a pas de réalité. Soutenir ainsi : il y avait un temps vide avant l'absolu! ce serait dire : avant l'absolu il n'y avait rien. Il n'est pas possible non plus qu'il y ait quelque chose après l'absolu dans le temps, puisque celui-ci appartient aussi à l'absolu. On ne peut pas plus concevoir l'être absolu borné par l'espace que par le temps. En effet l'espace est quelque chose ou n'est rien. S'il est quelque chose, je veux dire quelque chose de réel, ce quelque chose appartient à l'absolu; s'il n'est rien, une pure abstraction, il n'y a rien hors de l'absolu et l'absolu n'a point de limites. Si la forme du temps, le commencement et la fin, l'avant et l'après ne sont pas applicables à l'absolu, la forme de la succession du temps, ni celle du changement de condition ne le sont pas davantage, puisque l'absolu comme tel n'est pas soumis au changement.

L'indéterminisme ne saurait s'élever à cette notion de l'éternité. Il admet des choses contingentes qui n'ont pas, ou du moins n'ont plus leur dernière cause en Dieu. Dieu n'est que le spectateur oisif de cette série infinie de contingences. L'œuvre du libre arbitre dans le domaine de la nature et dans celui de l'histoire ne commence à exister pour la contemplation de Dieu qu'après que les volontés contingentes l'ont réalisée. L'éternité est ici, comme pour les sociniens, un temps qui n'a ni commencement, ni fin. Idée contradictoire : puisque qui dit temps, dit commencement et fin. Il y a ici une contradiction *in adjecto*. Pour l'indéterminisme Dieu n'est pas l'*être* immuable, mais, le *devenir* incessant, en conséquence un être fini qui marche avec le temps. Cela est sensible surtout dans la manière dont l'indéterministe se représente la science divine en face du libre arbitre : Dieu passe d'un non savoir à un savoir et ne prend connaissance du libre arbitre qu'après qu'il s'est réalisé. Nous tombons évidemment ici dans un grossier anthropomorphisme. La pensée, à la différence de la représentation, s'élève vers un Dieu qui, cause première de tout ce qui existe sous la forme du temps, est supérieur lui-même à la catégorie du temps.

La *toute présence* appelle aussi notre attention. Elle résulte de l'idée de cause : celle-ci est présente dans tout ce qu'elle opère ; elle n'est pas seulement transcendante, mais encore immanente. « Dieu est partout, dit F. Hemsterhuis [1], il est ici ; il n'y a dans cet arbuste, dans vous, ni dans moi, aucune partie, quelque indivisiblement petite que nous la concevions, qu'il ne pénètre. Il est en vous aussi parfaitement présent que dans l'univers. » Il est évident que le déisme, que dans le domaine moral on appelle l'indéterminisme, ne saurait s'élever à cette conception. Selon lui, Dieu n'opère pas là où l'homme veut et opère. La toute puissance divine devient ainsi une *actio in distans*, non *dans* les créatures, mais *sur* elles ; idée logiquement inadmissible, puisque une force ne saurait opérer là où elle n'est pas. Mais quand même cette *actio in distans* serait admissible, elle est inutile là où la nature et l'espèce humaine, après avoir été créées, sont censées se soutenir d'après des lois éternelles par leurs propres forces, non en Dieu, mais à côté de lui. Finalement il ne reste ici qu'un Dieu oisif, ce qui revient à dire que l'idée de Dieu s'évanouit.

Si l'ensemble des phénomènes se conçoit comme un tout harmonique, la causalité absolue obtient le prédicat de l'*unité*. Le polythéisme repose sur une conception du monde qui n'a pas encore appris à connaître l'unité organique de l'univers. Le déterminisme admet cette unité, puisque, dirigé par l'observation, il constate en toutes choses la loi, dans le monde physique la loi de la nature et dans le monde rationnel et moral la manifestation de la loi logique et morale, un ordre moral. L'indéterminisme, au contraire, ne saurait s'élever jusqu'à l'unité de Dieu. Un monde où le hasard règne dans le domaine moral, est un assemblage atomistique du multiple, mais n'est pas un ensemble organique. Une volonté, qui indéterminable repose sur elle-même, est et reste une puissance qui, en dehors de Dieu et opposée à Dieu, trouble l'unité de l'ordre universel. Si cette volonté est une puissance qui peut vouloir ce que Dieu ne veut pas, le péché devient un *ens positivum*,

[1] *Œuvres philosophiques*, Paris, 1809, II, 104.

un objet *réel*. De là résulte un dualisme qui admet un double principe absolu, un bon et un mauvais, Ormudz et Ahriman, Dieu et le diable.

Nous appelons Dieu *Esprit* à la différence des phénomènes extérieurs qui s'observent à l'aide des sens. L'être absolu qui se manifeste sensiblement et visiblement dans la nature et dans l'histoire peut être reconnu par la raison ; il ne saurait être observé par les sens. Dieu est donc Esprit ; 1° parce qu'il est invisible. 2° Parce que la vie absolue dans la nature et l'histoire s'annonce comme une vie de pensée et, en conséquence, puisque la pensée absolue se pense aussi elle-même, comme une vie *personnelle*, qui a la conscience d'elle-même. *Dieu est esprit* ne marque pas, comme le soutenait l'ancienne métaphysique, la *substance* de Dieu opposée à la nature, mais la vie spirituelle et invisible de Dieu, se déployant dans les phénomènes visibles de la nature et dans les phénomènes invisibles de notre vie intime. Dieu est esprit, non pas esprit purement contemplatif, mais actif ; pensée qui est à la fois vie et force, toute puissance créatrice, Logos créateur ; ce n'est point le κόσμος νοητὸς (monde de la pensée) à côté du κόσμος ὁρατὸς (monde visible), mais la vie absolue se déployant, avec une conscience personnelle, dans une variété infinie et manifestant dans cette variété la plus haute unité, l'harmonie parfaite. Dieu n'est pas un esprit qui, pure abstraction, s'isole de la matière, autre pure abstraction, mais un esprit dont la vie spirituelle pénètre l'univers et qui vit et opère comme Saint-Esprit dans les créatures finies qui portent son image. « Dieu, disait Fénelon [1], est souverainement un et souverainement tout. Il est éminemment tout ce qu'il y a de positif dans les essences qui existent. Il s'en suit que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée restreinte *de ce que nous appelons esprit*, que sous quelque idée que ce soit d'une perfection particulière déterminée et exclusive de toute autre. » « Dieu, disait Malebranche [2], renferme en lui-même les perfec-

[1] *De l'existence de Dieu*, chap. 5.
[2] *Recherche de la vérité*, III, 2, 6.

tions de la matière sans être matériel ; il comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière dont nous concevons les esprits. Son nom véritable est : Celui qui est, l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel. » Inutile de dire que l'indéterminisme est incapable de s'approprier ces conceptions.

Si la cause première est esprit, il en résulte l'idée de la *toute science* de Dieu. Comment en se manifestant dans tout ce qu'elle opère comme esprit, c'est-à-dire comme vie personnelle et pensante (*persœnliches Denkleben*), la cause première ne connaîtrait-elle pas tout? Dieu est le moi absolu dans ce sens que, cause de tout, il a la conscience de son existence et de son activité et connaît par conséquent toutes choses. Remarquons cependant que Dieu ne sait pas les choses du monde sous la forme de la connaissance humaine. Sa science n'est pas, comme la nôtre, assimilation de ce qui est hors de lui, mais toute-puissance intelligente et consciente d'elle-même. A entendre le déiste, Dieu contemple à distance ce qu'il a créé. Il en fait autant au point de vue supranaturaliste, dans l'intention expresse d'intervenir si cela est nécessaire et de corriger son œuvre, au point de vue indéterministe et pélagien, dans le but essentiel de punir ou de récompenser les hommes. Sa science n'est pas la *toute*-science ; elle est bornée ou se borne volontairement elle-même ; elle prend connaissance sous la forme du temps et de la succession ; elle s'accroît. Mais, isolée de la causalité divine et de la toute-puissance, elle supprime l'infinité de Dieu, sa perfection, sa providence ; c'est-à-dire elle supprime l'idée même de Dieu. L'indéterministe repousse la science absolue de Dieu. La prescience divine, dit-il, ne se conçoit qu'à la condition que le présent renferme nécessairement tous les événements de l'avenir. Or, en admettant ceci, la contingence de la volonté est exclue et le péché est nécessaire [1]. C'est ce qui faisait dire aux sociniens que Dieu ne connaît ce qui est du domaine de la liberté qu'au moment où

[1] Nous examinerons plus bas cette dernière assertion en étudiant la *sainteté* de Dieu, pag. 548.

celle-ci se déclare. Dieu ne savait donc pas hier ce qu'il sait aujourd'hui. Dieu n'est plus l'*être* absolu mais le *devenir* absolu. N'étant plus infini, il cesse d'être Dieu. D'autre part, il y a, dit l'indéterministe, de l'irréligion à douter de la toute-science divine. Celle-ci est donc, continue-t-il, un postulat du sentiment moral et religieux. Nous voilà de nouveau dans la pleine antinomie de la science qui nie ce que le sentiment religieux postule ; mais elle s'évanouit du moment que la science, appuyée de l'expérience, écarte toute contingence et par conséquent aussi le libre arbitre. L'indéterministe a beau nier que le présent, comme disait Leibnitz, est gros de l'avenir : l'expérience n'est pas pour lui. L'arbre se cache dans la graine, disait Jésus-Christ lorsqu'il voulait enseigner que la fondation du christianisme en contient les développements. Les fils de l'histoire ne se coupent nulle part et il est absurde de demander quelle serait la face de l'Europe, si la paix de Westphalie n'eût pas été conclue. La science historique n'est pas une casuistique ; elle ne demande pas ce qui *serait* arrivé, si tel ou tel événement n'eût pas eu lieu ; elle ne demande que ce qui *est* arrivé et cherche à comprendre les faits dans leurs causes et leurs rapports. L'expérience enseigne que, dans le domaine de l'histoire, rien n'arrive sans cause et qu'un événement engendre nécessairement le suivant. S'il n'en est pas ainsi, c'en est fait de l'étude pragmatique de l'histoire et l'historiographie doit être remplacée par la simple chronique. L'anthropomorphisme joue ici un rôle considérable : on se représente Dieu comme prenant connaissance de ce qui se passe en dehors de lui ; on parle d'un œil qui voit tout, et on s'expose à faire de Dieu un simple spectateur de la nature et de l'histoire. Dans le domaine moral surtout l'inconvénient est très sérieux. Ne mens pas, dit tel père à son enfant, car Dieu te voit. Ceci suppose que si Dieu ne le voyait pas, l'enfant mentirait et que s'il ne ment pas c'est par la crainte que Dieu, qui le voit, ne le punisse. Or, cette crainte est immorale ; elle appartient à l'économie de la loi. L'homme moral s'abstient du mal parce que c'est mal et s'écrie avec Joseph : Comment ferais-je un si grand péché et pécherais-je contre Dieu ?

La toute-science de Dieu s'appelle *sagesse* absolue, lorsque l'expérience nous révèle dans le domaine de la nature et de l'histoire un ordre marqué au coin de l'unité, de l'ensemble et du but. Au point de vue dualiste et déiste, ce plan divin existe en dehors du monde visible et le précède, comme le programme de l'artiste est antérieur à son ouvrage. Une pareille téléologie répugne avec raison aux amis des études expérimentales. Le but, comme l'a déjà remarqué Aristote, n'existe pas hors des objets, mais dans les objets mêmes. Cependant, si l'étude de la nature ne nous permet pas d'expliquer les phénomènes par des intentions en dehors de la nature, elle ne nous défend pas de constater dans les phénomènes la tendance vers un but, τὸ τέλος [1]. Chaque être organique réalisé manifeste un but final auquel les parties conspirent. C'est ainsi que les ailes de l'oiseau sont déjà préformées dans l'œuf, parce qu'ici l'évolution de la vie a pour but de provoquer un être qui vole. Nul doute que ce qu'on appelle *but* dans le monde des choses finies qui aspirent à se réaliser, n'existe pas pour l'être absolu ; l'aspiration à un but suppose une imperfection incompatible avec l'absolu. C'est ce qui ne peut pas cependant nous empêcher de constater l'ordre, l'harmonie, la corrélation dans l'ensemble des opérations qui émanent de l'être absolu, pour lui appliquer ensuite l'attribut de la sagesse. Une connaissance *scientifique* de la nature suppose dans la nature l'ordre et la régularité. Un monde livré au désordre et à l'arbitraire pourrait être l'objet de l'observation simple, non de la notion, de la science. Si nous ne découvrons pas cet ordre partout, la faute en est aux bornes de notre connaissance ; cependant partout où il est question de science de la nature, cette science suppose des rapports, de l'ordre, des lois. Dieu opère néanmoins de manière que l'esprit humain peut constater son activité en partie et toujours de plus en plus.

[1] « Si la recherche des causes finales doit être bannie des sciences d'observation en tant que méthode ou explication, la réalité de ces causes, une fois les faits recueillis et classés, s'impose à tout esprit que le parti pris n'égare pas. » A. Réville, *Revue des deux mondes*, 1874, tome V, pag. 534, V. G.

Si nous comprenons l'ami de l'ordre et de la régularité, le penseur logique, nous ne comprenons pas l'insensé inconséquent qui n'obéit qu'à ses caprices. Un Dieu que nous comprenons dans ses œuvres, pour autant qu'il se manifeste hors de nous et en nous, un Dieu dont l'activité petu être un objet de la science humaine, est un Dieu d'ordre, qui se fait connaître à l'homme comme la sagesse suprême. S'il est pieux, l'homme s'écriera devant la nature avec le Psalmiste : Tu as tout fait avec sagesse ! et en face de l'histoire avec Paul : O profondeur des richesses et de la sagesse et de la science de Dieu ! Ce langage, l'indéterministe, s'il est conséquent, ne saurait le répéter. Le résultat final du développement du monde moral est incertain à ses yeux. Il n'y a pas ici de but à la réalisation duquel les êtres individuels concourent ou, s'il y en a un, les hommes peuvent le déjouer. Nous avons ici un Dieu qui veut le bien, mais qui s'est privé du moyen de le réaliser en accordant le libre arbitre à ses créatures.

La causalité absolue se manifeste aussi comme *sainteté* divine. Le Dieu que nous prêche l'expérience n'est pas saint sous la forme de la sainteté humaine, comme nous l'avons remarqué[1]. Mais l'ordre moral qui appelle et forme l'homme à la perfection morale et qui a la réalisation des idées morales pour objet, nous ramène vers Dieu qui en est l'auteur. La religion le qualifie de *saint*, parce qu'il opère le bien moral. L'indéterministe au contraire se représente Dieu comme le créateur d'un monde où la moralité est l'œuvre du hasard et où son triomphe n'est pas assuré. Il ne peut donc pas parler de la sainteté divine dans un sens absolu. Que Dieu se plaise au bien, sa sainteté, limitée par l'arbitraire des hommes, ne saurait en réaliser l'idée. On a beau invoquer ici la permission de Dieu. Nous disons avec Bayle : Une mère qui, témoin des piéges qu'un séducteur tend à son enfant, n'intervient pas, prouve qu'elle n'aime pas son enfant et n'est pas morale.

Mais est-il permis au déterministe de parler de la sainteté divine, lui qui est forcé de faire dériver de Dieu le mal moral ? Cette objection provient d'une notion du péché repoussée,

[1] Voyez plus haut, pag. 538.

comme nous l'avons vu plus haut (pag. 339-344) par la psychologie autant que par l'histoire. En effet, que nous enseigne l'expérience? Le développement de l'homme commence exclusivement par la vie de la nature. A un degré plus élevé se dégage peu à peu une notion d'ordre et de loi; cet ordre, cette loi, s'imposent à la masse comme des puissances étrangères et la contraignent de se soumettre. Ni l'une ni l'autre de ces phases ne possèdent la conscience du péché. Objectivement il y a imperfection morale ; l'idée humaine n'est pas encore réalisée ; mais l'homme n'a la conscience ni de cette idée, ni de la disproportion qui existe entre elle et sa condition. Dans l'état de nature l'homme ne connaît point de loi morale et n'éprouve pas de douleur morale ; il se plaît, comme l'animal, à obtempérer à ses instincts égoïstes. Dans la période légale, chaque transgression lui inspire de la douleur non pas à cause du mal comme tel, mais par la crainte de la punition qui le menace. Il souffre d'obéir à une loi qui gêne sa liberté physique. Aussi la brise-t-il s'il le peut, comme l'animal rompt ses chaînes. Tout ceci est naturel et nécessaire. Ce n'est qu'avec le développement de la raison que naît la conviction que la loi est bonne et qu'il ne convient pas à l'homme de vivre égoïstement pour soi aux dépens des autres, en d'autres termes, que l'égoïsme est un mensonge et que l'amour est la vérité. C'est alors que s'éveille en lui, avec la connaissance morale, le sentiment moral et le vœu d'une vie supérieure; il prend plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur; mais il voit toujours en lui une autre loi, celle de la sensualité qui, comme dit Paul [1], lutte contre la loi de sa raison et fait de lui le captif du péché. C'est la période de la lutte entre la chair et l'esprit. C'est alors que la conscience du péché se fait jour et que le pécheur s'écrie : Malheureux que je suis ! Il voit le contraste entre l'idéal et la réalité. Il sent qu'il n'est pas ce qu'il doit être et ce qu'il peut devenir en vertu de sa nature morale, et il s'en afflige. Cependant l'esprit se fortifie. La délivrance si ardemment désirée des liens de la vie animale se réalise de plus en plus. L'esprit commence à régner; le besoin du renoncement se

[1] Rom. VII, 23.

déclare, la lutte se poursuit et l'histoire signale au combattant l'Unique en qui l'Esprit a parfaitement triomphé. N'oublions pas toutefois que le développement que nous venons de tracer de l'état de nature par la période légale jusqu'à celle de la conscience du péché et de la lutte ne se fait pas partout de la même manière, ni avec la même promptitude, ni dans les mêmes proportions. Mais, si l'histoire nous apprend à connaître cette marche et nous montre le genre humain appelé comme tel à parcourir ces périodes, l'expérience ne nous enseigne pas moins que chaque individu est placé dans une des phases de développement que l'espèce franchit. La société, en effet, nous montre des esclaves de la sensualité qui, ignorant la loi morale, n'ont d'autre frein que la loi sociale ; des faibles qui, animés de la conscience de leur destination, veulent le bien mais tombent et se relèvent tour à tour ; des forts enfin qui, formés par la lutte, sont fermes et inébranlables tout en ayant à rougir encore de mainte imperfection. Dans toutes ces phases, le péché, transition de la vie animale à la domination de l'esprit, occupe une place nécessaire.

Au point de vue que nous venons de retracer, le péché cesse de jeter un élément de perturbation dans l'ordre établi de Dieu. A l'état de nature ou à l'état légal l'homme mène une vie animale et son péché est aussi conciliable avec la sainteté de Dieu que la manifestation des instincts de la brute, quoique en vertu de sa nature le plus grand pécheur occupe une place supérieure à celle de l'animal. S'il pèche avec conscience, avec la connaissance de la loi morale, cette conscience annonce l'éveil de la sympathie pour une condition plus élevée, distingue l'homme des autres créatures qui ne peuvent pas pécher et lui assigne déjà une place supérieure dans le rang des êtres. On le voit, le péché ne brise pas l'ordre établi ; il s'annonce comme une chose qui ne doit pas être, *subjectivement,* devant la conscience humaine, en ce sens que l'homme dont la nature morale s'est réveillée, ne peut pas acquiescer à l'état inférieur où il se trouve, mais apprend, saisi de tristesse, à aspirer, comme un affamé et un altéré, à la vie éternelle. En découvrant qu'il n'est pas ce qu'il peut et doit être, il est mécontent

de lui-même et ce mécontentement, grâce à l'impulsion de sa nature morale, l'entraîne vers ce qui est meilleur. Si le péché, là où il existe, est inévitable, il faut remarquer aussi que la connaissance du péché, connaissance par laquelle le péché commence seulement à être péché, constitue le premier pas dans le chemin de la perfection morale. La même conscience qui élève l'homme au-dessus de l'animal et de l'homme animal, l'accuse à la vue de l'idéal de sa destination et le pousse à laisser ce qui est derrière lui et à se porter vers ce qui est devant lui. C'est ainsi que le péché se comprend dans un ordre de choses où la vie de l'Esprit ne se dégage que graduellement de l'état primitif.

Un pareil ordre de choses serait-il contraire à l'idée de la sainteté divine? S'il n'est pas contraire à cette idée qu'il y ait des êtres, plantes et animaux, sans moralité, dont la nature exclut toute moralité et n'a pour principe de vie que l'égoïsme, comment serait-il contraire à la sainteté divine qu'il y ait des êtres qui, quoique destinés à la moralité, ne l'ont pas encore réalisée dans leur état de nature? S'il n'est pas contraire à la sainteté divine que la vie animale du lion et du tigre déploie sa férocité sanguinaire, comment serait-il contraire à cette sainteté qu'il y ait des êtres qui, quoique destinés à être un jour des hommes, ressemblent à plusieurs égards à l'animal, et encore d'autres êtres qui, dans la lutte avec l'égoïsme, ne sont *pas encore* parvenus à la domination de l'esprit? L'homme qui pèche, c'est-à-dire l'homme chez qui la conscience douloureuse du péché s'éveille avec la connaissance du bien, comme la douleur qui accompagne l'enfantement d'un état nouveau, n'est-il pas à sa place dans un monde qui ne connaît pas de solution de continuité? Serait-il irrationnel d'admettre que l'intervalle qui sépare l'homme de la nature de l'homme moral accompli soit comblé par une série d'êtres intermédiaires qui sont pécheurs à divers degrés?

Nous nous trouvons ici devant le dilemme : ou un monde où tous sont moralement accomplis, ou bien un monde où le Christ est entouré de millions dont les uns se rapprochent de lui, dont les autres sont séparés de lui par une grande distance,

mais qui tous sont destinés à aspirer par lui à une moralité toujours plus élevée. *Le péché est une condition où le bien ne s'est pas encore développé ;* en d'autres termes, le péché n'est pas un *ens positivum,* mais un *non-être.* Or, comment ce qui n'est pas ou n'est pas encore, une négation, pourrait-elle blesser la sainteté divine dans un ordre de choses où la conscience de cette négation est la transition nécessaire à son abolition, c'est-à-dire à une existence spirituelle positive [1] ?

Voici donc le fait : Dieu est saint, comme nous l'avons dit, parce qu'il opère non-seulement le bien physique dans la nature, mais encore le bien moral dans l'homme. Or, il ne cesse pas d'être saint, parce qu'il ne produit pas *partout* dans la création le bien moral. Sans cela toute la création inanimée et non morale serait une protestation contre la sainteté divine. Dieu n'opère nulle part le mal ; s'il n'opère le bien moral ni partout, ni partout dans la même mesure, il l'opère dans tous les êtres moraux, avec l'intention d'affranchir un jour totalement la vie de l'esprit des entraves de la chair.

On a exprimé la crainte que l'homme qui considère le mal comme une transition nécessaire au bien et une condition de développement supérieur, n'acquiesce à la condition où il se

[1] Edm. Schérer. *Du péché. Mélanges de critique religieuse.* (Pag. 94.) La vie de l'homme est un développement et le point de départ de ce développement est l'animalité. C'est du sein de la vie animale que l'esprit se dégage. Il se forme dans la lutte. Mais qui dit lutte dit imperfection, faiblesse relative des principes qui sont en lutte. Le péché provient de la faiblesse de l'esprit et l'esprit est faible parce qu'il ne se forme qu'au moyen d'un développement. (Pag. 97.) Au point de vue du développement qui est le point de vue historique, le point de vue de la réalité, ce qui existe en premier lieu, ce n'est pas le bien, la liberté, l'esprit, c'est au contraire la chair, l'appétit, la satisfaction. (Pag. 105.) Le péché n'est là que pour être nié ; en d'autres termes, il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité à travers l'éternité. (Pag. 96.) Le sentiment du péché est la conscience de la distance qui nous sépare de notre destination. Dieu est-il donc l'auteur du péché ? Dieu en créant un être moral a consenti aux conditions de la moralité. Demander à Dieu pourquoi l'homme est pécheur, c'est lui demander pourquoi il n'a pas créé l'enfant homme fait, l'homme dans la condition de l'ange, ou pourquoi il n'a pas racheté l'humanité par un seul acte de sa puissance. V. G.

trouve et ne s'afflige pas de son péché. C'est oublier la constitution de notre nature morale qui nous défend d'être contents de ce non-être après que nous avons acquis la conscience de ce que nous pouvons et devons être. Il se mêle à cette crainte un levain funeste, je veux dire le préjugé du libre arbitre. Mais il n'y a pas de libre arbitre qui puisse faire dire à l'homme en qui la conscience morale s'est éveillée : Il m'est indifférent d'être bon ou de ne pas l'être ! L'impulsion morale vers le bien est établie de Dieu dans l'ordre moral et il ne dépend pas de l'homme de l'anéantir. Le *ætas parentum* d'Horace peut s'appliquer à telle ou telle nation, mais l'histoire universelle lui donne un démenti formel. Chaque progrès dans le domaine moral et principalement l'apparition du Christ et ses conquêtes nous ramènent vers une puissance morale supérieure à celle de l'égoïsme et destinée à triompher dans le genre humain.

L'indéterministe se plaint de ce que nous supprimons la *justice* de Dieu, parce qu'il est déraisonnable de penser que Dieu punisse le péché qu'il a ordonné. Cette objection provient d'une notion surannée de la justice, empruntée au tribunal humain. La justice, *sensu forensi,* signifie rétribution pour la transgression de la loi, idée déjà dépassée, nous l'avons vu, même dans le droit pénal. Cette théorie de la satisfaction, condamnée par la science et la morale, est appliquée à Dieu, et puis on se plaint de ne pas trouver dans le monde l'idée arbitraire qu'on s'est faite de la justice divine ! Nous ne reviendrons pas sur tout ce que nous avons dit plus haut [1].

Une autre notion, également empruntée au tribunal terrestre, consiste à définir la justice divine : rendre à chacun ce qui lui est dû [2]. C'est cette notion qui a provoqué le murmure des ouvriers contre le chef de famille (Math. XX, 11), et qui a fait dire aux communistes qu'il est contraire à la justice que l'un possède plus que l'autre. Mais cette théorie est-elle applicable à un Etre qui, souverain de toutes choses, ne doit rien à personne, ne conclut de traités avec personne et est libre de faire

[1] A propos de la coulpe et de la culpabilité, pag. 350-354.

[2] *Suum cuique dare.*

ce qu'il veut de son bien? Sans doute, Dieu enrichit et appauvrit, il donne la santé à l'un et la maladie à l'autre; il choisit Israël et laisse les païens marcher dans leur ignorance; il accorde des dons éminents à l'un et les refuse à un autre; il dispense de bons parents à celui-ci et fait naître celui-là dans une caverne de brigands. Dirons-nous : Dieu est injuste! Il l'est, si on lui applique la mesure du droit conventionnel, mais cette mesure ne lui est pas applicable. Il ne doit rien à personne. Personne ne peut faire valoir de droit vis-à-vis de lui. Tout est faveur, et le plus déshérité qui, destiné à la même perfection morale, ne reçut d'abord que quelques miettes, tandis que d'autres nageaient dans l'abondance spirituelle, ne saurait se plaindre d'injustice, mais doit s'écrier plein de reconnaissance : Combien ai-je reçu!

N'y a-t-il donc pas de justice divine? Il n'y en a pas dans le sens de la rétribution ; il n'y en a pas non plus dans celui du droit conventionnel, mais il y en a une dans le sens *éthique* du terme : *Dieu maintient l'ordre moral.* C'est dans ce sens que le Nouveau Testament parle de la justice de Dieu. Dieu déclare l'homme juste en Jésus-Christ : voilà, selon Paul, ἡ ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rom. III, 25), ou, comme nous dirions, voilà le maintien, la protection de l'ordre moral! Cet ordre moral se maintient par tout ce qui tend à avancer la vie morale, à manifester la force morale, à anéantir ce qui est immoral. C'est dans cette catégorie que rentre la *connexion indestructible qui existe entre la vertu et le bonheur, le vice et la misère*, que l'expérience signale. Etre vertueux, c'est vivre, et là où il y a vie, il y a sentiment de bien-être. Que l'homme sensuel, le pécheur soit fort, que sa vie abonde en jouissances, que la vertu ait beaucoup à souffrir de ses luttes, au dedans ou au dehors, l'ordre moral est organisé de telle sorte que le sentiment de bien-être abandonne toujours davantage les serviteurs de la sensualité, tandis qu'arrivé au terme de la lutte l'homme de bien seul goûtera le bonheur qui doit résulter du déploiement de ses forces morales. L'ordre moral veut que l'homme moral soit en même temps heureux, mais ce but ne saurait s'atteindre sans une lutte souvent très douloureuse. L'ex-

périence nous permet même de constater que la justice divine tend à établir aussi une correspondance entre le bonheur et la vertu à l'égard de la destinée extérieure de l'homme comme résultat du développement moral. Si cette correspondance n'a pas encore existé pour Jésus, il ne laissait pas pourtant, au sein de ses souffrances, d'être plus heureux que ses persécuteurs, grâce à la conscience de la puissance morale dont il était pénétré. C'est par la souffrance qu'il a appris l'obéissance et qu'il a préparé à l'humanité un avenir où la vertu et la vérité finiront par triompher de la résistance du monde sans croix et sans persécution. En revanche, l'expérience permet de constater l'impuissance du péché en présence de la puissance croissante du bien. Et le jour viendra où l'homme de bien sera seul heureux et puissant tandis que le pécheur se sentira toujours plus impuissant et plus misérable. Il n'est question ici ni de rétribution ni de contrat; mais la vertu, c'est le bonheur même, comme le péché est la misère. L'auteur d'un pareil ordre de choses s'appelle le Dieu juste. Ce n'est pas celui de l'indéterministe, car selon celui-ci le triomphe de la vertu dépend du hasard du libre-arbitre et le maintien de l'ordre moral est une illusion.

Il nous reste à définir l'*amour* de Dieu. Ici l'on a cru devoir poser le dilemme suivant : ou Dieu est amour, mais alors cet amour doit avoir un objet éternel, d'où il résulte que le monde est éternel comme Dieu : le panthéisme est inévitable. Ou bien Dieu et le monde se succèdent, en sorte que pendant une éternité l'amour de Dieu a été seul, sans objet ; c'est dire que l'amour n'appartient pas à son essence. La science, ajoute-t-on, ne saurait résoudre ce problème ; il faut donc se réfugier encore ici dans les bras du sentiment religieux qui ne se soucie pas de ces contradictions.

Il y a longtemps qu'on a senti la difficulté que nous venons de signaler. Les pères d'Alexandrie ont tâché de la résoudre par l'idée d'une éternelle génération[1] du Fils, c'est-à-dire du

[1] La grande pensée que l'église a voulu exprimer par la *génération éternelle du Fils*, c'est qu'il appartient à l'essence de Dieu de ne pas exister seulement comme sujet, mais de se manifester. C'est ce qui faisait dire à

Logos : Dieu s'objective éternellement dans le Logos, conçu comme κόσμος νοητὸς, comme idéal accompli du monde. L'homme y est compris et devient ainsi l'objet éternel de l'amour divin, même avant qu'il y eût un κόσμος ὁρατὸς. Cette idée a été accueillie de plusieurs modernes [1]. Mais la difficulté n'est pas résolue. En effet, d'après le trinitarisme, Dieu se manifeste de toute éternité dans le Logos ; celui-ci est l'éternel objet de l'amour divin en Dieu (*ad intra*). Cependant avant la création de l'univers cet objet n'était que dans la pensée de Dieu, par conséquent d'une manière idéale, sans réalité. Il en résulte que pendant une éternité l'amour de Dieu n'a pas eu d'objet *réel* et n'a pas aimé *réellement ;* amour inactif qui ne correspond pas à la vraie idée de l'amour qui est celle d'une communication réelle de la vie divine. On ne peut échapper à cette difficulté qu'en admettant qu'en vertu de l'amour lui-même, l'idéal est conçu à la fois comme la base nécessaire du réel. C'est ainsi que la pensée et la création sont identiques et l'amour de Dieu devient la perfection divine en vertu de laquelle Dieu réalise l'idée humaine qui existait dans sa pensée de toute éternité, dans des êtres raisonnables qui ont la conscience de leurs rapports personnels avec lui et sont bienheureux dans la plénitude du sentiment de la vie divine qui les pénètre.

Admettons, dit-on, une activité éternelle en Dieu, mais n'oublions pas qu'avant qu'il y eût des hommes l'amour divin manquait d'objets réels, et qu'ainsi il n'a pas pu se déployer avant cette époque. Mais n'y avait-il donc nulle part d'êtres moraux avant l'apparition de l'homme sur la terre? Autant vaudrait dire qu'il n'y eut pas de nature développée ailleurs, tandis que la terre était encore à l'état chaotique.

L'idée de l'amour divin, a-t-on dit encore, fait de Dieu une *personne* opposée à d'autres personnes dont l'existence borne l'infinité de Dieu.

Cette objection vient de ce qu'on isole l'homme de Dieu.

Athanase (Contra Ar. IV, 12) : Γεννᾷν ἐστι λαλεῖν ; en conséquence Dieu οὐ σιωπᾷ ἀλλὰ λαλεῖ.

[1] Entre autres Tholuck, *Comment. zu Johannes ;* 6e Ausg., pag. 64. Martensen, *Chr. Dogm.*, pag. 131.

L'indéterminisme se représente Dieu sous la forme d'une personnalité *humaine,* laquelle suppose l'existence d'une personne en dehors d'une autre et indépendamment d'elle. En appliquant cette notion de personnalité à Dieu, on oppose Dieu comme personne à d'autres personnes qui ne dépendent pas de lui. Et la forme la plus élevée, la forme absolue de l'amour, la vie de Dieu dans les êtres finis et rationnels s'évanouit. En effet, l'amour véritable, l'union de Dieu et de l'homme, ne consiste pas seulement dans l'unité de la volonté et du sentiment, comme il est dit d'Oreste et de Pylade, *mentibus unus erant,* mais dans une unité de vie spirituelle qui fait que Dieu est en nous et nous en Dieu [1], unité qui, comme tout ce qui est absolu, manque totalement d'analogie dans la vie humaine. En revanche, le Dieu du déisme qui, pendant une éternité, fut un *Deus otiosus,* sans se communiquer, n'est pas un Dieu dont l'essence est amour. Comme il ne créa pas parce que la manifestation de sa nature appartient à son essence, mais parce qu'il le voulut un jour, tout en pouvant vouloir le contraire, de même il n'aime pas parce qu'il est amour et ne peut pas ne pas aimer en vertu de son essence, mais parce qu'il le veut et quand il lui plaît. Et qu'est-ce qui donne le droit de mettre en contradiction l'amour de Dieu avec lui-même en partant d'une notion aussi aprioristique et aussi arbitraire de Dieu? Bannissez ce *Deus otiosus,* cause sans effet, vivant sans vie, puisqu'il n'opère pas, sage dont la sagesse ne se manifeste nulle part, volonté qui peut tout aussi bien ne pas vouloir ce qu'elle veut, et la difficulté s'évanouit : l'amour de Dieu n'est plus un amour inactif, un amour qui n'aime pas. J'en conviens, l'idée d'un amour qui, vivant dans les autres, est bienheureux et rend bien heureux, échappe à notre *représentation* qui, liée à l'analogie de ce qui est fini, est forcée de se retracer Dieu humainement. Mais notre *pensée,* notre raison, guidée par l'expérience, postule cette idée de Dieu, en nous apprenant à connaître l'univers, non comme un mécanisme mis en mouvement du dehors, mais comme la manifestation de la vie divine, surtout dans les êtres raisonnables destinés à porter l'image de Dieu.

[1] *Das Einsein, Einleben.*

Et la conscience religieuse pure confirme ce que le philosophe pense. Elle sent en elle la vertu de Dieu et emploie des expressions qui, pour échapper à l'analogie humaine, n'en rendent pas moins des vérités profondément senties dont la raison reconnaît la valeur. Nous connaissons ces expressions : Dieu en nous ; non pas moi mais Dieu ; avoir en Dieu la vie, le mouvement et l'être ; être poussé, être rempli du Saint-Esprit, etc.

Après cela, tout est-il expliqué ? Dieu est-il compris ? Nous serons les derniers à l'affirmer ! Dieu est grand et nous ne le comprenons pas. Mais gardons-nous de faire de l'*incompréhensibilité* de Dieu le bouclier de l'ignorance. Dieu est incompréhensible ! cela ne veut pas dire que nous ne puissions nous former aucune notion de Dieu. Rien, en effet, n'est plus certain que ceci, c'est que là où s'offrent à nous des phénomènes qui se tiennent par des rapports mutuels comme les chaînons d'une vaste chaîne, ces phénomènes ont une cause absolue, une *ratio sufficiens* de leur existence. S'il existe quelque chose, — or la conscience que nous avons de nous-mêmes nous l'apprend, — et si ce quelque chose n'est pas tout, de sorte qu'il existe encore hors de moi d'autres objets avec lesquels mon existence d'être fini se trouve en rapport, je puis affirmer que je forme avec toutes les choses finies qui m'entourent une partie organique de l'*être,* lequel en qualité de *tout-être* embrasse le particulier et le fini. S'il existe quelque chose, il existe aussi un tout et l'existence de Dieu comme le *tout-être* ne se comprend pas seulement, mais devient même une nécessité de ma pensée. Il en résulte de plus, que rien ne pouvant exister en dehors du tout-être [1], il est irrationnel de parler d'un monde qui existerait en dehors de Dieu ou que Dieu aurait établi hors de lui-même. Tout ce qui est existe donc en Dieu. En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Bien que ceci se comprenne parfaitement, il ne s'ensuit nullement que nous

[1] Zwingli, *De Providentia,* Opp. IV, pag. 89 : « Constat extra infinitum *Esse* nullum esse posse. Nam quodcunque dares, jam ubicunque *externum illud esse* vel esset vel consisteret, istic infinitum non esset et eam ob causam infinitum non esset. » Cf. *August.* Conf. XII, 11. « Hoc solum a Te non est quod non est. »

puissions pleinement comprendre les opérations qui émanent de l'Etre absolu, dans leurs causes et leurs rapports. Nous comprenons *que* Dieu *est* la cause suprême de toutes choses ; mais nous ne comprenons qu'en partie *comment* il les produit. Nous ne saurions nier l'ordre, la régularité, l'harmonie qui règnent dans l'ensemble des phénomènes ; mais il ne nous est pas donné d'entrevoir ces rapports partout. Les voies de Dieu sont supérieures aux nôtres. Nous devons nous contenter ici des résultats d'une science qui part de l'expérience et s'éclaire d'une spéculation qui se fonde sur elle.

Gardons-nous d'en conclure que le doute à l'égard de la sagesse et de l'amour absolus de Dieu, soit justifié. Il n'en résulte qu'un fait, c'est que le gouvernement de Dieu renferme des énigmes nombreuses et redoutables que nous ne saurions résoudre. La foi supplée ce qui manque à la science. Est-ce à dire que nous croyions sans fondement ? Certainement pas. Je crois à la sincérité et à la fidélité de mon ami, parce que sa conduite et son caractère, pour autant que je les connais, me forcent d'y croire encore là où je ne puis pas les constater, là même où ses procédés pourraient m'en faire douter. Supprimez cette foi, et l'amour, l'amitié, le crédit même dans la société deviennent impossibles. Lorsque l'astronome découvre des perturbations dans la marche des corps célestes, il ne prononce pas le mot de désordre, mais il croit en vertu de l'ordre qu'il a constaté, que cet ordre règne là où il ne l'entrevoit point. Fort de cette foi, il poursuit ses investigations et souvent avec un heureux succès, en sorte que la perturbation apparente se trouve être finalement de l'ordre et de la régularité. Il en est de même dans le domaine de l'histoire. Si nous y découvrons une foule de phénomènes que nous ne saurions faire concorder avec la sagesse et l'amour de Dieu, nous y opposons le fait que cette même histoire nous révèle un développement évident de civilisation et de moralité générales qui donnent un démenti à l'application universelle de l'*ætas parentum* d'Horace. En raison de cette marche historique nous croyons à un ordre moral et par conséquent à Dieu, quoique nous soyons hors d'état d'observer et de signaler cet ordre partout. Nous savons par expé-

rience que toutes choses concourent au bien de l'homme vertueux qui n'a d'autre objet que le bien moral. En conséquence, quand même nous ne distinguons pas partout dans la vie les traces de l'amour de Dieu, nous croyons pourtant que Dieu est amour là où nous serions tentés de nous écrier : Mon état est caché à l'Eternel! Nous connaissons Dieu, mais nous ne le connaissons que d'une manière partielle et de cette connaissance partielle nous concluons à ce que Dieu est. Nous supposons par de bonnes raisons que Dieu gouverne le monde selon sa sagesse, sa sainteté et son amour, et cette hypothèse fournie par l'expérience, s'appelle la *foi*. A mesure que la science progresse, cette foi se transforme en vue, vue toujours imparfaite ici-bas. Convenons qu'entendue ainsi l'incompréhensibilité de Dieu est tout autre chose que l'asile des représentations fallacieuses et fantastiques d'une imagination éblouïe.

IV. Notre conception des rapports de Dieu et du monde est, comme on l'a vu, celle du monisme. En conclura-t-on que nous allions échouer contre l'écueil du *panthéisme?* Cette conclusion est possible. Il s'agit donc de s'expliquer sur un terme dont on abuse beaucoup.

Si l'on qualifie de panthéisme la vie de Dieu dans le monde et dans l'homme, il faudra appliquer cette qualification à une foule d'affirmations de la vie religieuse la plus pure : ἐν θεῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Act. 17, 28); ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (Eph. IV, 6.) Si on appelle panthéisme la négation de la personnalité divine, de la conscience que Dieu a de lui-même, je demande si cette négation résulte du rejet du déisme et de l'affirmation d'une activité éternelle et réelle de Dieu? Les opérations de l'Etre absolu ne sont-elles pas la manifestation de la vie et de la pensée? Peut-il y avoir pensée, pensée réelle et efficace, sans un être qui pense? Peut-il, enfin, exister un être qui pense sans connaître sa pensée, et dont la pensée a tout pour objet excepté lui-même? Si le panthéisme consiste dans le rejet de la personnalité de Dieu conformément aux systèmes de Spinosa, de Schelling, et même de Hegel qui ne font éclore la personnalité de Dieu que dans l'homme, comment peut-on qualifier ainsi la doctrine d'un Dieu dont l'amour person-

nel et conscient constitue l'essence éternelle ? A ce prix, toute guerre faite au déisme, toute sympathie pour l'immanence de Dieu seront autant de motifs d'accusation.

On nous dit que le déterminisme conduit au panthéisme parce qu'il ne laisse point de place à la personnalité humaine. Assurément le déterminisme défend d'opposer à Dieu la volonté indépendante de l'homme et repousse un moi fini qui, séparé de l'absolu, prétendrait se mesurer avec lui. Mais faut-il lui en faire un reproche? Le caractère du péché ne consiste-t-il pas précisément, je ne dis pas à *être* quelque chose vis-à-vis de Dieu, — ce qui ne se conçoit pas même dans la plus puissante manifestation de l'égoïsme animal, — mais à *désirer* de l'être ? N'est-ce pas cette fausse qualité du moi que la morale flétrit du nom d'égoïsme ? N'est-ce pas le comble de la vie religieuse de ne pas vouloir être un moi vis-à-vis de Dieu, et de dire : non pas ce que je veux mais ce que tu veux ? la religion connaît-elle quelque chose de plus élevé qu'une vie dirigée non par notre moi, mais par le Saint-Esprit de Dieu qui habite en nous ? le résultat final de tout le développement moral ne consistera-t-il pas en ce que Dieu soit tout en tous ? qu'est-ce que le vrai renoncement, sinon l'extirpation d'un moi qui s'isole et qui refuse de se soumettre à Dieu? — D'autre part, en rejetant la prétention du moi à être quelque chose vis-à-vis de Dieu et en dehors de lui, le déterminisme ne nie nullement le fait irréfragable de notre personnalité. Au contraire, le grand mystère de la création consiste précisément en ce que l'universel se manifeste dans la variété infinie du multiple, l'unité absolue dans l'individuel, Dieu dans les créatures, la personnalité souveraine dans des êtres personnels dont le développement demande qu'ils veulent et agissent eux-mêmes par la puissance de Dieu. Selon le déterminisme, l'esclave de la sensibilité, tout en portant le nom d'égoïste, n'est pas au fond déterminé par son vrai moi mais par un facteur qui ne l'est pas ; tandis que l'homme qui a renoncé à lui-même et obéit à Dieu est autonome et peut dire : je veux ! *Potestas ipse nostra est*, disait Augustin [1], et Paul déclarait : C'est dans ma faiblesse que la

[1] *Solil.* II, 1.

force divine se déploie tout entière. Celui qui s'imagine devoir posséder une volonté à lui, indépendante de la vérité et de Dieu, est un *esclave* de ses passions, du monde, des circonstances et en conséquence impuissant vis-à-vis de Dieu que le plus énergique égoïsme combat en vain, impuissant vis-à-vis de la vie physique qui domine sur le serviteur de la sensualité, impuissant vis-à-vis du monde dont il se montre l'esclave. Un pareil égoïste n'a pas de moi. L'homme au contraire qui, dans une dépendance parfaite, veut ce que Dieu veut, est un héros puissant, un roi, un souverain en face du monde; il le surmonte et maintient contre tous la puissance de sa personnalité. Si le renoncement à soi dans l'acception que nous venons de retracer est du panthéisme, je ne demande pas mieux que d'être panthéiste, tout en protestant contre la légitimité de la qualification.

Si notre conception du monde n'est pas panthéiste, elle ne laisse pas que d'être *moniste*, c'est-à-dire *antidualiste*. C'est ce qui demande encore à être justifié.

L'ancienne métaphysique, qui faisait toujours abstraction de la réalité pour accorder ensuite à ses abstractions une existence concrète, était dualiste et voyait partout deux substances hétérogènes, s'excluant mutuellement. C'est ainsi que les Platoniciens séparaient l'idée ou la force organisatrice de la réalité visible. Après cette opération, il ne restait de la nature visible, dépouillée de la vie et de l'idée, qu'une matière morte, ὕλη, tandis que l'idée était censée avoir une existence isolée sous le nom de κόσμος νοητός. La matière était comme une cire marquée du dehors par le cachet, c'est-à-dire l'idée. Ce dualisme est contraire à l'expérience qui ne constate ni l'esprit abstrait ni la matière abstraite. C'est ce qui engagea la philosophie à supprimer tour à tour l'un des deux facteurs et à ramener tout tantôt à l'esprit, tantôt à la matière. Tout est esprit, disait l'idéalisme. Tout est matière, disait le matérialisme. La science spéculative qui part de l'expérience distingue sans doute l'être éternel et immuable, l'esprit infini des formes et des phénomènes incessamment variables dans lesquels il se manifeste; mais elle rejette le dualisme qui considère l'esprit et la matière,

Dieu et le monde comme autant de substances hétérogènes, exclusives l'une de l'autre.

L'œuvre d'abstraction dont nous venons de parler, eut pour effet de porter la philosophie d'autrefois non-seulement à *distinguer Dieu du monde, mais à l'en séparer.* Ainsi naquit le déisme et avec lui se perdit l'idée d'un Dieu vivant c'est-à-dire actif et se propagea l'erreur que la nature, comme telle, n'est pas divine (*ungœttlich*), ce qui entraîna le mépris de tout ce qui est cosmique. A ce point de vue, la nature, l'art, surtout l'homme détournent l'esprit religieux de Dieu. L'idée du miracle [1] n'a pas d'autre origine : Dieu étant opposé à la nature, sa *divinité* ne se manifeste jamais mieux que lorsqu'il agit *contrairement à la nature.* On connaît les arguments que l'ancien supranaturalisme a puisés dans cette notion du miracle en faveur de la vérité du christianisme.

L'antinomie qui régnait dans la cosmologie et la théologie, se montra aussi dans l'anthropologie : *on divisa l'âme et le corps.* Ce dualisme est encore le fruit d'une abstraction. On fit de l'intelligence, du sentiment, de la volonté, en un mot des facultés qui distinguent l'homme des animaux, un *ens* à part ; Kant l'appelait *Seelending.* Mais on ne se doutait pas d'être à côté de la réalité. L'homme ne se compose pas de deux substances mais constitue un seul être organique : ce qu'on appelle *âme* est l'essence de l'homme à la différence de sa forme d'existence terrestre. De cette abstraction naquit la superstition des revenants, la doctrine de la métempsycose, celle des morts comme âmes incorporelles jusqu'au dernier jour, celle de l'existence de l'âme avant le corps (*præexistentianismus*) et celle de la création de l'âme au moment de l'engendrement du corps (*creatianismus*). La forme la plus conséquente de ce dualisme fut l'occasionalisme, qui admettait si peu les rapports organiques de l'âme avec les mouvements du corps, qu'il enseignait que le corps est mû par une autre puissance *à l'occasion* de la

[1] Non comme fait dont nous ne comprenons pas les rapports avec la nature, — dans ce sens nous l'admettons, — mais comme rupture, interversion de l'ordre physique. Nous entendons par miracle, non l'inexpliqué, mais une dérogation formelle aux lois connues.

pensée et de la volonté de l'âme. Ce dualisme fut corrigé plus tard, mais non surmonté par l'harmonie préétablie de Leibnitz. On a pensé que ce dualisme est indispensable à la foi à l'immortalité individuelle. Mais où en serait cette foi si elle devait s'appuyer sur la considération que l'âme est captive dans le corps, comme le prisonnier dans sa prison? Cette considération, en effet, n'est pas seulement irrationnelle; elle est encore préjudiciable à la moralité, parce qu'elle entraîne le mépris du corps et l'ascétisme qui en résulte. Non, il ne faut pas parler de l'immortalité de l'*âme*, ce qui n'est qu'une abstraction, mais de l'immortalité de l'*homme*. L'essence de l'homme ne dépend pas de la forme qu'elle revêt temporairement ici-bas. La forme peut changer comme on l'observe dans la transformation de la chenille en papillon, de la graine en plante, mais l'essence reste. La chenille ne se compose pas de deux parties, la forme de la chenille qui se dégage et le papillon qui en sort, mais *le même être*, qui vit d'abord sous la forme d'une chenille, vit ensuite sous celle d'un papillon. Il en est de même ici. La mort de l'homme est le dépouillement d'une forme au moyen duquel *l'essence* de l'homme entre dans une phase nouvelle; le corps de chair et de sang (σῶμα ψυχικὸν) est remplacé par une forme plus élevée (σῶμα πνευματικόν); mais il n'est pas question de la séparation mécanique de deux choses, autrefois mécaniquement réunies. Le dualisme est païen et choisit avec Platon l'image d'un captif qui s'enfuit de sa prison; le moniste anthropologique est chrétien et choisit avec Jésus (Jean XII, 24) et Paul (1 Cor. XV, 35 s.) l'image du grain de blé qui dépouille son enveloppe et d'où l'épi s'élance. Le paganisme peuple l'empire des morts d'ombres sans force et sans vie; le chrétien croit qu'en quittant cette vie, il ne sera pas nu et dépouillé, sans forme et sans corps, mais revêtu d'un organisme supérieur.

Le dualisme se signale encore par *l'opposition du divin et de l'humain dans l'homme*. Il estime que l'humain n'est pas divin et que le divin n'est pas humain. Il en résulte que l'abnégation consiste non à renoncer à la vie sensible mais à se dépouiller de la nature humaine. Le moine se rase la tête, il va nu-pieds et malproprement vêtu; l'homme spirituel jeûne, s'abs-

tient du mariage, se retire du monde et s'enferme dans un couvent. Vivre en homme est contraire au divin. La raison et la conscience elles-mêmes n'ont plus de valeur dans le domaine religieux comme qualités humaines. Ce que la raison comprend n'est qu'humain ; la vérité divine est un mystère, essentiellement inaccessible à la pensée humaine ; l'une est même en contradiction avec l'autre. Si le christianisme pouvait être compris, il cesserait d'être divin et quitterait son trône surnaturel pour revêtir un caractère humain et naturel. La vérité divine consiste en conséquence, en vertu de la nature du divin, dans ce qui contredit la raison humaine, par exemple en ce que Dieu est un et à la fois non un, mais trois ; que la même personne est à la fois Dieu et non Dieu mais homme, omniscient et ne sachant pas tout, partout présent et borné, infini et fini, inné et né ; que Dieu est juste en commettant l'injustice de punir le crime du coupable sur l'innocent ; que Dieu sait tout mais que l'homme a un libre arbitre qui anéantit la préscience de Dieu et pour ne pas multiplier les exemples, que dans la cène la substance du pain change sans que les accidents, couleur, forme, saveur, odeur, éprouvent le moindre changement. L'ancienne théologie appelait cela avec Paul (1 Cor. I. 25), mais dans une autre acception que lui, la folie de Dieu et adoptait la pensée de Tertullien qui faisait de ce qui est absurde aux yeux de la raison humaine le vrai caractère du Credo[1]. La conscience elle-même, étant humaine, n'a pas de voix, quand Dieu parle. Le même Dieu aux yeux duquel la logique humaine est une folie, supprime aussi, lorsque cela lui plaît, la morale humaine et peut, contrairement à la conscience, commander le régicide. C'est ainsi qu'à la plus grande gloire de Dieu l'homme est dépouillé de son humanité, depuis les cheveux de sa tête jusqu'à sa conscience, *perinde ac cadaver*. La raison surtout, la plus haute faculté divine, devait apprendre qu'elle n'est rien moins que divine. « Si l'on consulte dame raison (*Frau Vernunft*), disait Luther[2], personne ne croira plus à la résur-

[1] *Credo quia absurdum.*

[2] W. W. VIII. S. 989, 1421, 2043, I. Jamais ni Zwingli ni Calvin n'ont tenu un pareil langage. Calvin pensait que la lumière de la raison, si

rection de la chair. L'un est mangé par les bêtes féroces, un autre tombe sous le coup du glaive; celui-ci perd une jambe en Hongrie et celui-là est brûlé. L'un est consumé par les vers dans le sein de la terre, l'autre par les poissons dans l'eau, un troisième par les oiseaux sous le ciel. Dans tous ces cas il est difficile de croire que les membres d'un individu, qui sont tellement dispersés et consumés par le feu, l'eau et la terre, puissent jamais se retrouver. Pour la foi seule rien n'est absurde. La raison humaine qui s'oppose à la foi, est l'animal auquel la foi doit tordre le cou. » C'est ainsi que parlait un homme tel que Luther [1]. Tout ce que l'homme admet, dans le domaine religieux, comme naturel et rationnel, est dépourvu du caractère divin (*ungœttlich*). Gardons-nous cependant d'en vouloir à Rome et à Luther. Tant que le dualisme règne, il serait inconséquent de parler autrement. Le protestant qui parle, contrairement à la raison, de trois personnes dans une seule et même essence, n'a pas le droit de reprocher au catholique sa doctrine de la transsubstantiation comme irrationnelle. Le rationaliste qui se moque des mystères de l'Eglise mais nous ordonne d'accepter comme un mystère la contradiction qui règne entre le Dieu infini et le libre arbitre, le partisan de la doctrine du sentiment qui taxe l'intelligence de païenne et charge le tribunal de la science de déclarer que la foi est une folie, n'agissent pas mieux que Luther et tordent, à leur tour, le cou à la raison dans le domaine de la foi. A quoi sert-il de réduire le nombre des opinions absurdes? Aussi longtemps qu'on n'aura pas exterminé radicalement le dualisme, c'est-à-dire l'antagonisme du divin et de l'humain, de la nature et de la révélation, le retour du plus hérétique rationaliste vers Rome reste possible et même

faible qu'elle soit, émane du Saint-Esprit (*ad 1 Cor.* II, 14), et Zwingli déclare : « Qui verum loquitur, ex Deo loquitur ; audeo igitur et *divinum* appellare quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit; id enim a solo Deo esse oportet, undecunque et a quo tandem proxime adveniat. » Opp. IV, 95.

[1] Dans sa dernière période. Autrefois, par exemple en 1522, il disait : « Was der Vernunft entgegen ist, ist gewiss, dass es Gott vielmehr entgegen ist, u. s. w. » W. W. XIX s. 1940.

conséquent. Ce n'est qu'en professant franchement le monisme, c'est-à-dire l'homogénéité de Dieu et de la nature, de Dieu et de l'homme, qu'on comprendra qu'il n'y a pas de contradictions pour la foi et que la raison peut comprendre ce que Dieu révèle. Le christianisme n'enseigne pas cet antagonisme. Ce que Pierre saisit lui-même (Jean VI, 68-69) est à la fois révélation de Dieu. (Math. XVI, 17.) L'humain en Jésus est divin et le divin est révélé en lui d'une manière humaine. Le mystère n'existe pas pour la raison, mais pour l'homme naturel c'est-à-dire pour celui qui n'est pas encore rationnellement et moralement développé. (1 Cor. II, 14.) Si l'évangile est caché, ce n'est pas pour le chrétien mais pour les incrédules dont le Dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit. (2 Cor. IV, 4.) Et si la science humaine s'accorde à dire avec Paul : Je connais d'une manière partielle (1 Cor. XIII, 12), cet aveu ne veut pas dire qu'on doive accepter à la fois le oui et le non et qu'on ait le droit d'énoncer ce qu'on ne sait pas comme si on le savait, en formules inintelligibles et contradictoires. Le christianisme reconnaît dans la raison et la conscience une faculté divine qui, purifiée dans la communion du Saint et affranchie de la domination de l'ἄνθρωπος ψυχικὸς devient révélation, inspiration du Saint-Esprit.

La désolante influence du dualisme se manifeste enfin dans le domaine moral par l'antagonisme qu'il y a introduit de deux principes, *le bien et le mal*. Ici encore l'erreur est due à l'abstraction. Le péché dans l'homme, nous l'avons vu, est une négation, une absence de ce que l'homme a acquis la conscience de devoir et de pouvoir être. Le goût de l'abstraction a fait de cette négation quelque chose de positif, *ens positivum ;* il a érigé l'impuissance en puissance ; il est allé même jusqu'à faire du péché une personne en dehors de l'homme qui d'ailleurs est le seul être où on puisse l'observer. C'est ainsi que naquirent l'Ahriman des Perses et le Diable des Juifs. Ah ! c'est bien ici surtout que l'expérience repousse le dualisme : elle connaît des hommes pécheurs, mais elle ne connaît pas de péché en personne. Si l'on se représente le mal comme absolu, on admet une négation parfaite et avec elle l'anéantissement de la vie morale, mais non la transformation d'un être en un

autre être, comme on l'affirme dans le prétendu changement de l'ange en démon. L'expérience ne connaît dans le domaine moral d'autre combat que celui de la chair et de l'esprit; ce combat d'ailleurs n'est pas celui d'un bon principe et d'un principe mauvais; il est le développement nécessaire de l'esprit qui se dégage de la vie de la nature. Le christianisme n'enseigne pas qu'en soi la chair et l'esprit soient opposés. Il a réfuté le dualisme qui, admis par le platonisme et Philon, a été poussé jusqu'au bout par le gnosticisme; il l'a réfuté non par des arguments philosophiques mais par le *fait* de l'apparition de Jésus-Christ, c'est-à-dire de la condamnation du péché et de la domination de l'esprit dans la *chair*. (Rom. VIII, 3.) La science qui s'appuie sur l'expérience ne connaît point d'Ahriman, ni le Diable à côté de Dieu; point de *principes* pécheurs dans l'homme, ni d'empire des ténèbres comme une puissance rivale de Dieu. Elle ne connaît d'autre puissance que celle de Dieu et celle-là est souveraine. Cette souveraineté n'est pas contraire à l'idée du Père céleste; c'est la souveraineté de l'amour tout puissant, parfait, sage et saint, la souveraineté de la lumière qui dissipe les ténèbres, de la vie qui anéantit la mort, de l'amour qui veut être tout en tous, non comme le Moloch du panthéisme en engloutissant ses propres enfants, mais en consacrant la plus riche variété des individus. Le Dieu que la science apprend à connaître et à adorer garantit la vraie liberté des êtres moraux. Il les destine à devenir, en vivant en lui, des personnes, comme il est personne, à régner avec lui en participants de sa vie, en organes de son esprit et à triompher même en mourant de la puissance de la mort, par la vertu de sa vie divine.

Pour adorer ce Dieu, le chrétien n'a pas besoin de préserver sa foi du naufrage, en reniant le droit de la science et en se jetant dans les bras d'un soi-disant sentiment religieux. Le christianisme prêche la *connaissance* de Dieu et par elle la vie éternelle. La science et la foi se confondent dans la connaissance de ce Dieu dont le saint amour embrasse tout l'univers et qui finira par amener tous les êtres moraux à une soumission volontaire par la puissance de la vérité. La con-

naissance de ce Dieu est le vrai *théisme*. Egalement éloigné du déisme qui sépare Dieu et le monde, Dieu et l'homme, et du panthéisme qui niant le Dieu personnel sacrifie les individus au tout inconscient, ce théisme prêche un Dieu qui vit et opère, avec la conscience de lui-même, dans l'infinie variété de toutes ses créatures et qui glorifie éminemment sa puissance et sa charité dans les êtres raisonnables qui, pénétrés de leurs rapports avec lui, sont appelés, en qualité de co-ouvriers, à être bienheureux dans la communion de la vie divine.

F. C. J. VAN GOENS,
docteur en théologie et ancien pasteur à Leide.

ERRATUM : Pag. 355, seconde ligne d'en bas. *Lisez :* d'apprendre la logique par la nature et par elle de Dieu.

CHRYSOSTOME ET SA DOCTRINE

DANS SES RAPPORTS A L'ÉCOLE D'ANTIOCHE [1]

Chrysostome fut un grand orateur et un grand évêque plutôt qu'un grand théologien. Il n'occupe cependant pas dans l'histoire des dogmes la place qui lui appartient. Le but de M. Fœrster dans son étude serait de combler cette lacune ; si ce n'était une prétention trop élevée, il la présenterait comme un complément à l'œuvre capitale de Néander [2]. Bien qu'il ne veuille considérer la doctrine de Chrysostome que dans ses rapports à la théologie d'Antioche, aucun point du dogme ne sera laissé de côté, à l'exception de la doctrine des sacrements, qui a récemment été exposée avec beaucoup de sagacité dans un journal de théologie [3].

Introduction

Par ses idées dogmatiques, Chrysostome appartient à l'école d'Antioche, qui elle-même se rattache à Origène. Origène est dans l'histoire de la formation du dogme comme un nœud où se réunissent des directions différentes et d'où partent de nouveaux développements ; il clôt la période précédente et il en introduit une nouvelle. L'héritage laissé par lui était trop considérable pour que beaucoup pussent se l'approprier dans son entier. Il y eut partage entre les deux directions qu'il avait réu-

[1] *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule.* Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Lic. Th. Förster, Prediger und Inspector am königlichen Domkanditatenstift zu Berlin. Gotha 1869.

[2] *Der heilige Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter.* II Band. Berlin, 3. Ausgabe, 1849.

[3] Stütz dans les *Jahrbücher für die deutsche Theologie,* X, 446.

nies dans son grand esprit sans parvenir à les concilier. Les deux tendances désignées sous les noms d'Ecole d'Alexandrie et d'Ecole d'Antioche ont dominé dans la théologie jusqu'au Ve siècle, et ont présidé, en des sens opposés, à la détermination du dogme, jusqu'au moment où la science occidentale se mit à l'œuvre et reprit les problèmes que l'église d'orient laissait non résolus.

Indiquons brièvement les différences qui distinguent ces écoles.

Clément, déjà ,et, bien plus encore, son grand disciple Origène firent entrer la philosophie, le platonisme surtout, dans leurs spéculations théologiques; à leurs yeux, la philosophie païenne, loin d'être une œuvre de Satan, était une préparation divine au christianisme. A Alexandrie on cherche à établir philosophiquement le dogme chrétien, et la direction *spéculative* est celle de l'école d'Origène : on s'attache avec prédilection aux dogmes qui permettent et même appellent la spéculation, au côté métaphysique de l'idée de Dieu, aux doctrines de la trinité, du logos, de l'incarnation, à la cosmologie. On cultive une sorte de *gnose* chrétienne ; Origène distingue entre une vérité exotérique, à la portée de tous, et une vérité ésotérique, dont seuls sont capables les hommes qui apportent une culture philosophique dans l'étude du christianisme. Cette place faite à la philosophie comme *adjutrix veritatis* avait son correctif cependant dans l'Ecriture, constamment reconnue comme source de la vérité, et dans la foi de l'église, que jamais on ne perd de vue ; la gnose d'Origène est une gnose ecclésiastique. — Un autre trait de cette école, et qui tient encore à son caractère philosophique, c'est l'accent qu'elle met sur la *liberté morale de l'homme,* lequel, même dans l'état de chute, a conservé son libre arbitre. — Enfin, et toujours par l'effet de sa tendance spéculative , l'école d'Alexandrie répugne à une interprétation sobre et historique de l'Ecriture. Le sens extérieur et littéral est pour elle un accessoire qui doit céder le pas à un sens profond et spirituel ; la pleine intelligence des livres saints n'est accessible qu'à celui qui sait pénétrer ce sens profond, au vrai gnostique. Il y a évidemment là un reste de docétisme , qui plonge

lui-même ses racines dans un *dualisme* qu'on n'a pas surmonté. L'idée platonicienne et toute métaphysique de Dieu, et la séparation absolue qu'elle établit entre Dieu et le monde, se retrouvent chez Origène : dans sa doctrine de la création il est obligé de recourir à un principe cosmique distinct. Dès lors il ne saurait être question d'une union réelle entre le monde sensible et matériel, d'une part, et le monde idéel et divin, d'autre part. Dès lors encore la lettre, dans l'Ecriture sainte, n'est qu'une enveloppe cachant un sens plus élevé, et, dans la christologie, on n'arrive pas à une véritable union du divin et de l'humain. L'humanité pour atteindre à sa destination doit cesser d'être elle-même, passer en Dieu, être absorbée dans le divin ; puis quand on insiste sur la réalité de la nature humaine en Jésus, on perd de vue le côté divin et on touche à l'ébionitisme.

L'école d'Antioche suit une direction opposée. — Comme Origène, elle part de l'idée que le divin et l'humain n'ont rien de commun. Mais, au lieu de tomber dans le docétisme et de ne voir dans l'humanité du Christ que le voile de sa divinité, elle s'efforce de les distinguer comme deux éléments qui subsistent l'un à côté de l'autre et indépendamment l'un de l'autre. Du reste l'école d'Antioche se montre soigneuse de maintenir l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ. — Elle continue les travaux critiques et exégétiques d'Origène, mais en s'attachant au côté humain et historique de l'Ecriture. Ce qui distingue son interprétation c'est la sobriété, la fidélité au texte, le sens critique et l'éloignement de la spéculation. Nulle prédilection pour l'étude métaphysique du dogme : au lieu de s'occuper de l'essence divine et de la trinité, l'attention se porte sur l'anthropologie et la christologie. C'est par là que l'église d'Orient tend la main à celle d'Occident : Antioche forme la transition entre Origène et Augustin.

Les représentants de l'école d'Antioche sont avant tout *Diodore*, *Eusèbe d'Emèse*, *Théodore de Mopsueste*. Chrysostome doit leur être associé. Mais chez lui se montre plus que chez les autres un point de vue de conciliation qui le rapproche du dogme occidental. Il le doit à la direction pratique de son activité et de sa pensée, dont sa position lui faisait une loi. Il le

doit en outre à la tournure de son esprit, moins porté à l'investigation scientifique et à l'analyse qu'à l'application immédiate des enseignements de l'Ecriture. Nature profondément morale, caractère fort, trempé pour la lutte, homme d'action et homme d'église au coup d'œil pratique, pasteur infatigable qui s'est donné pour tâche de relever les mœurs de son troupeau et de répandre au loin la connaissance du christianisme, Chrysostome n'est pas théologien ; il lui manque la rigueur dialectique, la conséquence logique, la précision à définir. Il a cependant ses idées à lui, et il est intéressant de rechercher quelles transformations le dogme d'Antioche a subies dans sa pensée. Nous le comparerons à Théodore de Mopsueste, le théologien le plus éminent de cette école.

Nous étudierons successivement sa doctrine 1° sur l'Ecriture sainte ; 2° sur l'anthropologie ; 3° sur la christologie ; 4° la sotériologie ; 5° les principes de la morale.

CHAPITRE PREMIER

L'Ecriture sainte.

En présence du gnosticisme on avait dû insister sur l'autorité des Ecritures et repousser l'idée d'une tradition secrète subsistant à côté des écrits apostoliques, mais d'ailleurs, à l'époque de Chrysostome, rien de fixé sur le dogme des Ecritures, sur les questions d'inspiration et d'interprétation entre autres.

Quant à l'*interprétation*, Origène fait époque par sa distinction entre le sens extérieur et le sens profond. Il ne dédaigne pas le sens littéral, il proteste au contraire contre l'accusation d'y porter atteinte, et on a pu dire avec raison qu'il est le père de l'exégèse vraiment scientifique. Mais chez lui l'intérêt spéculatif domine ; à ses yeux le sens littéral et historique n'est que le voile et l'enveloppe du sens spirituel, qui est l'essentiel : il a érigé l'interprétation *allégorique* en principe. Ses disciples marchèrent dans la voie qu'il avait ouverte et, dans leurs allégorisations, ils semblent parfois se moquer des lois du langage et du bon sens. Il y eut réaction et on se jeta du côté opposé avec non moins d'exclusisme. Le grand disciple d'Origène, De-

nys d'Alexandrie, se vit obligé de combattre les excès de cette réaction chez un évêque égyptien, Nepos, qui avait écrit une *Réfutation des allégoristes*, aujourd'hui perdue. L'école d'Antioche appartient à la tendance qui s'en tient au sens littéral. Au point de vue de la méthode herméneutique, les *Commentaires sur les petits prophètes* et sur le *Nouveau Testament* de Théodore de Mopsueste, le principal exégète de cette école, ont une réelle importance. En commentant les Ecritures, son unique but est d'en établir le sens grammatical et historique.

Chrysostome avait étudié les Ecritures dès sa jeunesse, d'abord par les soins de sa mère, ensuite sous la direction de l'évêque Meletius. Il s'y appliqua dès lors avec un zèle ardent. Pendant ses années de retraite, il les médita, il s'en nourrit, il les grava dans sa mémoire ; il apprit à les étudier scientifiquement à l'école de Diodore de Tarse, l'un des maîtres d'Antioche, dont il entendit les leçons en même temps que Théodore de Mopsueste. C'est Diodore qui donna à l'exégèse sobre et positive la place qu'Origène n'avait pas su lui faire, et qui fixa comme règles fondamentales de l'interprétation les deux principes suivants : 1° observation des lois de la langue, 2° observation des circonstances historiques. On retrouve ces principes dans l'exégèse de Chrysostome aussi bien que dans celle de Théodore. La différence entre eux n'est pas dans les principes, mais dans les situations. Théodore est un exégète, Chrysostome un prédicateur ; l'un fait des commentaires scientifiques, l'autre fait des homélies ; l'un se contente de déterminer le sens du texte sacré, l'autre veut en faire l'application. Ce qui importe à Chrysostome dans l'Ecriture c'est l'élément spirituel et moral, et dès lors l'interprétation allégorique est moins absolument proscrite par lui que par son condisciple d'Antioche.

Chrysostome n'en est pas moins de la même école. Il connaît l'hébreu et son premier soin est d'établir le sens du texte. Il fait précéder ses commentaires d'introductions donnant les renseignements historiques qui peuvent aider à l'interprétation. Il ne dédaigne pas d'éclaircir les difficultés grammaticales. Il cite les opinions d'autres interprètes et fait connaître

les diverses manières dont le passage peut être entendu. Très rarement il se permet de modifier le texte donné, alors même que le sens ne lui en paraît pas acceptable. Cette fidélité au sens propre et littéral ne l'empêche pas, on le sait, de s'élever aux plus hautes pensées et ne met aucune entrave aux élans de sa poésie et de son éloquence.

Bien qu'il ne repousse pas absolument l'explication *tropique* ou allégorique, ni en général l'idée d'un second sens, il se souvient des limites à observer ; il distingue toujours le sens historique, auquel il faut faire droit avant tout, et pour lui le sens spirituel ne vient qu'en seconde ligne et ne se justifie qu'en s'appuyant sur le premier. C'est l'Ecriture elle-même qui nous met sur la voie de la vraie interprétation allégorique, et, quand on ne se conforme pas aux indications qu'elle donne, on cesse d'en être l'interprète, on se place au-dessus d'elle ; au lieu d'en développer le contenu on lui prête ce qu'elle ne dit pas. — Pour saisir le sens vrai d'un passage il faut le considérer dans son contexte. « Il ne suffit pas de dire : *il est écrit,* et de citer des paroles détachées de leur milieu en déchirant ainsi le corps des saintes Ecritures divinement inspirées, il faut lire aussi la suite des pensées. Car en usant d'un tel procédé on pourrait soutenir les doctrines les plus détestables. » Les quelques exemples d'interprétation frisant l'arbitraire qu'on cite dans ses écrits sont plutôt le fait de l'orateur que de l'exégète. C'est dans ses homélies sur l'Ancien Testament qu'on les trouve surtout ; cela tient à ce qu'il n'avait pas suffisamment compris la différence des deux alliances.

Rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. — Sur ce point Chrysostome s'éloigne de l'école d'Antioche, de Théodore de Mopsueste en particulier. Celui-ci se place entièrement sur le terrain de l'histoire et il fait usage de critique. Au texte hébreu on le voit comparer les versions de l'Ancien Testament, et, disons le en passant, il donne la préférence aux LXX sur la version syriaque. Pour lui les livres de l'Ecriture sont, en première ligne, des produits humains, nés de circonstances déterminées. Il s'en tient au sens historique et littéral, et l'application pratique et spirituelle manque com-

plétement. Mais il n'y a ici avec Chrysostome qu'une différence de degré. La différence qui les sépare est bien autrement grande quand il s'agit des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Chrysostome voulant trouver dans l'ancienne alliance les racines du christianisme et la comprendre dans son caractère de préparation et de prophétie, s'efforce de montrer le plus possible le lien étroit qui unit les deux Testaments. Il est conduit par là à saisir mieux le plan divin, l'organisme de la révélation, la valeur pédagogique de l'économie mosaïque, mais, d'un autre côté, il est conduit aussi à transporter dans l'Ancien Testament les idées et les doctrines du Nouveau et à lui enlever son caractère spécialement préparatoire. Non content de signaler dans les écrits sacrés des Juifs des prophéties et des types directement messianiques, il y trouve encore l'image et en quelque sorte la biographie du Christ, avec ses particularités et ses détails. Pour lui le dogme de la Trinité n'y est pas seulement contenu d'une manière implicite, il y est entièrement développé. Théodore au contraire s'efforce d'expliquer les prophètes par les circonstances historiques où ils se trouvent et de donner à leurs paroles la portée qu'elles pouvaient avoir à leur point de vue et dans leur horizon. Il ne nie pas le caractère typique de l'Ancien Testament, mais il y accorde peu d'attention. Ce qu'il n'admet absolument pas, c'est que les écrivains sacrés des Hébreux aient eu une claire connaissance des dogmes chrétiens, spécialement de celui de la trinité : ils ne connaissaient pas le Saint-Esprit dans sa personnalité propre et distincte ; ils ne connaissaient pas le Père comme Père, le Fils comme Fils ; ils ne connaissaient que Dieu et la création (θεόν καὶ κτίσιν) ; « aucun des prophètes ne connaissait la déité du Fils unique. » — Quant aux prophéties messianiques, il accorde sans doute que le Christ a été préfiguré dans l'Ancien Testament, afin que sa venue ne fût pas sans préparation , mais il n'admet pas qu'aucun passage se rapporte directement à sa personne et toujours il s'en tient au sens littéral et prochain. Ainsi Michée IV, 1, etc., se rapporte à la restauration après l'exil ; Mal. III, 1-3, à l'époque des Maccabées ; dans 1 Cor. X, 4, le

« rocher spirituel qui suivait les Israélites » dans le désert, n'est qu'une comparaison : « ce rocher était pour eux ce que Christ est pour nous. » Quand il se trouve, dans les prophéties, des expressions qui dépassent de beaucoup son interprétation historique, ce sont des hyberboles. Ce n'est pas qu'il rejette absolument l'idée d'un second sens plus spirituel. Les oracles des prophetes ont trop de grandeur et de plénitude pour qu'ils aient reçu tout leur accomplissement dans les événements contemporains. Le cadre de la perspective prophétique est trop étendu pour que l'histoire d'Israël, avant et après l'exil, suffise à le remplir; il s'étend aux jours messianiques, qui projettent leur lumière sur l'histoire des jours anciens. Mais le terrain historique demeure celui de la prophétie, et, s'il est permis, au point de vue chrétien, de trouver dans les paroles des prophètes un rapport au Messie, il n'en est pas moins vrai qu'elles ont trouvé leur accomplissement déjà dans l'Ancien Testament. Théodore s'élève surtout contre la méthode absurde de séparer un passage de son contexte, de telle sorte qu'un même oracle s'appliquerait en partie à Christ et en partie à un fait contemporain. Ainsi Zach. IX, 9 : *Voici ton roi qui vient à toi*, etc., et Mich. V, 2 : *Et toi Bethléhem*, etc., se rapporte à Zorobabel. Mais la loi ne possède que l'ombre de la vérité, laquelle se trouve en Christ, et la parole relative à Zorobabel ne se réalise pleinement qu'en Christ, c'est pourquoi l'Evangile lui en fait avec raison l'application.

Au fond, Chrysostome était dans les mêmes principes, bien qu'il ne leur ait pas toujours été fidèle. Il ne manque jamais de faire entièrement droit au sens historique de la prophétie, et ce n'est qu'en seconde ligne qu'il en vient au sens typique ou allégorique. Mais en présence des contempteurs de l'Ancien Testament, il tient à maintenir l'unité des deux alliances et à montrer que l'Evangile ne commence pas avec la naissance de Jésus-Christ, mais qu'il a déjà ses racines dans les prophètes : les saints hommes de Dieu qui, avant la venue du Christ, l'ont connu et adoré, appartiennent déjà à ce corps unique dont parle l'apôtre. (Eph. IV, 4.) « Poussés par l'esprit, dit-il, les prophètes ont énoncé des oracles qui avaient un

sens plus élevé que le sens purement historique, qu'ils en eussent conscience ou non ; ainsi la parole de Mich. XI, 1 : *J'ai appelé mon fils d'Egypte*, se rapporte premièrement au peuple d'Israël, secondement à Christ.

En somme, les deux disciples d'Antioche diffèrent sur les rapports des deux Testaments, en ce sens que Théodore détermine plus clairement que ne le fait Chrysostome les limites historiques des deux points de vue et maintient avec plus de fermeté le caractère préparatoire de l'ancienne alliance. Mais ils sont d'accord pour mettre toujours le sens propre en première ligne et à la base de leur interprétation ; l'un et l'autre sont heureusement affranchis de la méthode arbitraire d'Origène.

Inspiration. — De ce qui précède on peut conclure déjà que Chrysostome saura distinguer l'action divine et l'action humaine dans l'inspiration, et qu'il lui reconnaîtra son caractère essentiellement moral. Souvent, comme on peut l'attendre du caractère homilétique de ses discours, il s'exprime en termes généraux qui n'ont pas la prétention de formuler une théorie scientifique. Il dit que l'Ecriture sainte est l'œuvre du Saint-Esprit. Il n'admet pas qu'il puisse y avoir contradiction entre une parole de l'Ecriture et une autre, car toute l'Ecriture est divinement inspirée et il n'y a rien dans l'Ecriture qui ne procède du Saint-Esprit et dès lors ne soit nécessaire : « rien de trop ni rien d'inutile. » Il blâme ceux qui méprisent certains chapitres ou des livres entiers de la Bible, tels que le Lévitique et Josué, ou qui rabaissent l'Ancien Testament en général par rapport au Nouveau. Paul n'a point parlé de lui-même et selon son intelligence, mais par la puissance de Dieu et la grâce du Saint-Esprit. C'est pourquoi la Bible exige avant tout la soumission de l'intelligence. Les choses qui dépassent notre entendement, il faut se les approprier par la foi et non les établir par voie de raisonnement. Les choses qui paraissent s'accorder mal avec l'origine divine de la Bible et porter le sceau d'une origine humaine, telles que les antropomorphismes (colère de Dieu), les tropes et autres figures de langage, il faut les attribuer à la condescendance divine

qui se met à la portée de la faiblesse humaine. Il semble même, à propos de Ps. XLV, 1, ne voir dans la coopération humaine qu'une simple passivité, alors qu'il compare, d'après le mot des LXX, la prophétie à une *éructation*, c'est-à-dire à un acte *involontaire* ἐρευγόμεθα οὐχ ὅτε βουλόμεθα, parce qu'elle ne provient pas de l'activité humaine ἀνθρωπίνης σπουδῆς, mais de l'inspiration de l'esprit qui pousse le prophète. Mais cet appel à l'analogie d'un fait physique n'a d'autre but que de mettre fortement en relief la causalité divine dans l'œuvre prophétique, et il est loin de se représenter l'inspiration comme un fait psychologique dans lequel l'homme ne serait qu'un instrument sans volonté! C'est ce que montrent sans équivoque les paroles qui suivent immédiatement et où il distingue très nettement l'inspiration prophétique de l'inspiration extatique, le prophète du devin μάντις. Chez celui-ci la divinité, ὁ δαίμων, qui le domine aveugle son intelligence et obscurcit son entendement, de telle sorte qu'il fait entendre des sons sans avoir conscience de ce qu'il dit, pareil à un instrument de musique inanimé. Et ailleurs : « Le propre du devin, c'est qu'il est hors de lui τὸ ἐξεστήκεναι, c'est qu'il subit une nécessité, qu'il est secoué, tiraillé, agité comme un possédé, μαινόμενον. Il n'en est pas ainsi du prophète, c'est avec une claire intelligence, avec le bon sens d'un esprit qui se possède, et en sachant ce qu'il dit qu'il fait entendre tous ses discours. » Chrysostome reconnaît encore que Paul, dans ses épîtres, a ajouté maintes choses de son propre chef et qu'il n'a pas toujours parlé par impulsion de l'Esprit, que l'apôtre lui-même savait distinguer l'élément divin et l'élément humain dans ses paroles.

L'idée de l'inspiration n'est pas autre au fond chez Théodore de Mopsueste. Seulement, et en rapport avec la distinction qu'il a établie entre les deux alliances, il admet entre les écrivains de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, une différence d'inspiration, différence de degré, non de nature, et qui provient de l'infériorité de position et de lumière des premiers relativement au salut.

Théodore n'admet pas non plus que l'action du Saint-Esprit paralyse l'activité propre des prophètes : Ils parlent selon une

révélation intérieure et selon la grâce du Saint-Esprit qui leur est donnée ἐγγενόμενην ἀυτοῖς. David est à ses yeux le premier des prophètes, ἀρχὴ τ. προφ; or les psaumes nous font voir de quelle nature était l'inspiration de David. Théodore admet, il est vrai, chez les hommes de l'Ancien Testament, un état extatique dans lequel la claire conscience de la situation réelle leur est ôtée par l'esprit divin, afin qu'ils soient tout entiers à la contemplation des choses qui leur sont montrées. De même que dans le sommeil l'âme perd le sentiment de la réalité et voit des objets et entend des voix, de même les prophètes recevaient du Saint-Esprit les révélations intérieures dans lesquelles il leur semblait entendre une voix qui leur parlait et les instruisait. Mais ces cas sont rares et exceptionnels; on peut citer la vision d'Esaïe (VI), la vision de Pierre à Joppe. (Act. X.)

Revenons à Chrysostome. C'est surtout dans ses commentaires sur les Evangiles que paraît le disciple d'Antioche. Sans doute il paye son tribut à l'esprit de son siècle par plus d'une explication hasardée ou artificielle, mais au total il comprend et il traite les Evangiles comme des productions réellement historiques, et il montre ici une justesse de vue et un tact qu'on ne retrouve pas chez la plupart des contemporains. Il y a, dit-il, quatre Evangiles au lieu d'un, afin que, par leur concordance, leur témoignage ait plus de poids, et « quand il y aurait mille évangélistes il n'y a pourtant qu'un Evangile. » Quelque désaccord dans les détails ne fait que rendre leur crédibilité plus grande; car les différences ne portent que sur des accessoires, tandis que sur ce qui est essentiel au salut, l'harmonie est entière. Ne perdant jamais de vue le côté humain de ces écrits, il sait en voir la diversité en même temps que l'unité, il saisit l'individualité de chacun d'eux. Les synoptiques ont considéré *d'en bas* l'histoire de Jésus, tandis que Jean l'a considérée *d'en haut*. Matthieu a écrit pour les Juifs croyants et à leur demande; Marc a écrit en Egypte, également à la demande des disciples; Luc a voulu ajouter de nouveaux renseignements aux récits de Matthieu. Marc se rattache à Pierre et Luc à Paul. C'est ainsi que Théodore de Mop-

sueste pense que Jean, cédant aux sollicitations des chrétiens d'Asie Mineure, écrivit son Evangile pour compléter ceux qui existaient déjà et afin que les choses concernant la divinité du Christ ne fussent pas passées sous silence. — Chrysostome, il est vrai, dans son commentaire sur Matthieu, semble ne pas admettre que, même dans les détails, il puisse y avoir des différences entre les récits évangéliques, et il s'efforce de concilier les contradictions apparentes par des procédés exégétiques qu'on peut qualifier de tours de force. On pourrait en conclure qu'au fait il maintenait dans sa rigueur l'inspiration littérale ; mais il faut se souvenir qu'il parlait pour le peuple et qu'il était dominé par l'idée de ménager la foi des faibles, que ces différences entre les récits sacrés pouvaient scandaliser. Citons un curieux exemple de ces procédés de conciliation. A propos de Gal. II, 11, il ne peut admettre que Pierre ait pu se rendre coupable de dissimulation et il préfère supposer que les deux apôtres s'étaient préalablement entendus entre eux, avant la scène rapportée par Paul, afin de confondre d'autant mieux les judaïstes par cette sorte de représentation théâtrale (!) — En exposant les épîtres, sans oublier jamais l'action vivifiante et illuminante du Saint-Esprit qui les dirige, il tient toujours compte des circonstances dans lesquelles les auteurs se trouvaient et de l'entière liberté de leur pensée : nulle trace d'une inspiration mécanique. Le regard pénétrant avec lequel il saisit l'organisme d'une épître, la finesse de ses observations sur le caractère particulier de chaque lettre, sa critique modérée et la justesse de ses observations dans le détail, témoignent encore de cette herméneutique saine et bienfaisante qu'il avait apprise à Antioche.

Comment conçoit-il le rapport de l'Ecriture et de la *tradition?* Un représentant de l'école d'Antioche sera aussi éloigné d'admettre, comme on le faisait à Alexandrie, l'existence de doctrines secrètes, accessibles à quelques hommes seulement et transmises en dehors de l'Ecriture, que de mettre en question l'existence et la valeur de la tradition en général. Mais son sens historique et la place qu'il donne aux documents écrits ne permettent pas à Chrysostome d'accorder à la tradition une

autorité normative égale à celle de ces documents. Il élève si haut l'autorité de la Bible, il exhorte, il presse avec tant d'insistance ses auditeurs de l'étudier, de la lire habituellement en particulier et en famille, qu'il ne laisse à la tradition qu'une place très subordonnée. « N'attends pas un autre maître, s'écrie-t-il, tu as les oracles de Dieu, personne ne t'enseignera aussi bien qu'eux. » On peut bien citer des paroles comme celles-ci : « Les apôtres nous ont transmis beaucoup de choses par une tradition non écrite. » « Les apôtres ne nous ont pas transmis tous leurs enseignements dans leurs lettres ; ils nous en ont transmis aussi verbalement beaucoup qui ne sont pas moins dignes d'être reçus, en sorte que nous tenons la tradition de l'église comme devant être crue : c'est la tradition, ne cherche pas plus loin. » Mais pas un mot indiquant qu'il s'agisse ici de choses nécessaires au salut ou qui permette de limiter l'autorité de l'Ecriture par celle de la tradition. Autre chose est de dire : la tradition est *digne de foi*, et autre chose de dire, comme il le fait pour l'Ecriture : elle est la *Parole de Dieu*, la *source de la foi*, la *règle de la vie*, la *consolation des consciences*, le *salut des âmes*. Au IVe siècle, d'ailleurs, la tradition, plus rapprochée de sa source, était moins altérée qu'elle ne l'a été dans les âges postérieurs. C'est à une tradition apostolique qu'il rapporte l'usage, existant de son temps, de faire mention des morts dans le service de la sainte cène ; mais d'abord il ne parle point expressément de *prières pour les morts*, mais d'une simple *mention* qu'on faisait d'eux (μνημὴν γένεσθαι) ; puis il touche ce point trop brièvement et trop en passant [1] pour qu'on en puisse rien conclure en faveur du dogme catholique.

CHAPITRE II

L'Anthropologie.

Rappelons d'abord les idées alors dominantes sur le sujet. La plupart des pères grecs admettaient la trichotomie humaine :

[1] « Ce n'est pas en vain que ces choses ont été établies par les apôtres et qu'aux redoutables mystères il est fait mention de ceux qui s'en sont allés. »

corps, âme, esprit; l'âme (ψυχή) étant distincte du principe spirituel (πνεῦμα, νοῦς). Justin, Irénée, Clément, Origène sont d'accord pour attribuer l'*âme physique* (ψυχὴ σωματική) à une autre sphère que l'*âme raisonnable* (ψυχὴ λογική, πνεῦμα). L'église d'Orient est d'ailleurs unanime pour reconnaître que l'âme humaine, l'âme proprement dite, est incorporelle. — Sur la question de l'*origine* de l'âme, on se divise. Les uns, en opposition à la théorie gnostique de l'émanation, prétendent que chaque âme individuelle doit son existence à un acte créateur spécial de Dieu. D'autres, Origène, Clément peut-être, défendent l'idée de la préexistence. Tertullien conçoit l'âme comme un organisme matériel, et dès lors l'opinion se répand en Occident qu'elle se transmet comme le corps, par voie de génération. — Les idées anthropologiques d'Origène ne prévalurent pas toutes. Il en est une cependant que l'église d'Orient n'a plus jamais abandonnée, c'est que les âmes sont douées d'*immortalité et de liberté*, c'est qu'il ne peut être question d'imputation et de culpabilité que là où existe le *libre arbitre* (τὸ αὐτεξούσιον); mais on reconnaît que chez l'homme le libre arbitre est insuffisant pour accomplir le vrai bien. L'opinion d'Origène sur l'*image de Dieu* dans l'homme fit règle encore. Avant lui on cherchait cette image dans le corps aussi bien que dans l'âme, Origène ne la vit plus que dans l'être moral. Il distingua en outre entre *image* et *ressemblance* : l'image consiste dans la *raison et la libre volonté*, facultés innées et essentielles à l'âme; la ressemblance consiste dans la *perfection morale*, que l'homme ne possède pas encore, mais à laquelle il doit parvenir par l'exercice de sa raison et de sa volonté. L'image de Dieu étant essentielle à l'âme, elle ne peut se perdre. — Quant au *péché*, il est deux points sur lesquels on est fixé : le péché doit son origine à la chute d'Adam; Adam s'est décidé pour le mal librement et sans qu'aucune nécessité l'y ait contraint. Rien d'arrêté sur la relation qui existe entre cette première transgression et l'état général de péché où l'humanité se trouve. Cependant les Orientaux sont d'accord pour reconnaître que le péché d'Adam n'est en aucune façon la cause déterminante de nos propres fautes; nous péchons chacun de nous de la même

manière que nos premiers parents, par un acte libre de notre volonté; dans nos propres transgressions nous renouvelons la chute d'Adam.

Au reste, ce n'est qu'après avoir fixé le dogme de la trinité que l'église s'est occupée du dogme anthropologique. Les Grecs, s'attachant toujours au côté métaphysique des questions, insistèrent sur la *liberté* dans l'homme; les Latins, préoccupés du côté pratique, insistèrent sur la *puissance du péché* qui domine l'homme.

L'école d'Antioche prit ici une position intermédiaire. Sans répudier l'héritage commun à toute l'église d'Orient, elle fit un pas dans le sens du dogme occidental. Cela est vrai de Chrysostome surtout.

Chrysostome, se séparant en ce point de son ami de Mopsueste, n'admet pas la trichotomie. A ses yeux, l'homme se compose d'un corps et d'une âme, simplement, et c'est sur saint Paul qu'il appuie sa doctrine. Quand cet apôtre parle du *pneûma* qui gouverne l'âme, il s'agit de l'esprit de Dieu et non point d'une partie supérieure et intégrante de l'homme. L'esprit *qui intercède pour nous* (Rom. VIII, 26), c'est l'esprit de Dieu vivant et agissant en nous comme charisme de prière, c'est l'âme en tant qu'elle possède ce charisme. C'est à tort que, sans examen ultérieur, on a généralement admis que Chrysostome partageait sur ce point la doctrine orientale. Le passage de ses écrits que Baur a cité à l'appui, dans son *Histoire des dogmes* [1], ne parle que de la subordination de l'âme à l'*esprit de Dieu :* cela est évident par le contexte.

Chrysostome nie que l'âme soit répandue dans tout le corps; il paraît lui assigner un siége déterminé, mais sans s'expliquer clairement sur ce point. — Il ne s'exprime pas non plus sur l'origine des âmes individuelles. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est point dualiste : pour lui l'âme et le corps sont l'un comme l'autre une œuvre de Dieu; toutes les âmes sont de même nature et les différences qui existent entre elles ont leur principe dans les libres déterminations de la volonté : ἡ προαίρεσις

[1] I, 282.

δείκνυσι τὴν διαφοράν [1]. Il est probable qu'il se rattachait au créatianisme.

L'homme est sorti immortel et pur des mains du créateur ; il est destiné en outre à une gloire plus grande. Ce n'est pas cependant dans le fait qu'il est créé à l'image de Dieu que consiste sa dignité essentielle. Ce qui place l'homme au-dessus de tous les êtres, c'est sa qualité d'*être raisonnable* et la nature de son âme (ζῶον λογικόν, τῆς ψυχῆς οὐσία), ce sont les attributs d'immortalité et de sagesse dont il est doué. Quant à l'*image de Dieu,* elle consiste chez l'homme dans la *domination* que Dieu lui a conférée en l'établissant comme son représentant sur toutes les œuvres de ses mains. Chrysostome demeure ici fidèle à l'idée de son maître Diodore, tandis que Théodore de Mopsueste s'élève à une conception indépendante et d'un bien plus grand intérêt spéculatif. Pour Théodore, la supériorité de l'homme consiste en ce que toutes les créatures trouvent en lui leur but et leur terme, en ce que toutes lui sont subordonnées et mises à son service, en ce qu'il est ainsi le centre de l'univers et le point de réunion du monde visible et du monde invisible, un *microcosme.* — Aux trois choses qui constituent donc la grandeur de l'homme, une âme spirituelle et raisonnable, la sagesse et l'immortalité et enfin l'image de Dieu, c'est-à-dire la position en tête de la création, vient s'ajouter selon Chrysostome le *libre arbitre* comme détermination formelle, car le libre arbitre n'est pas partie constitutive de la nature humaine ; c'est par la grâce de Dieu que le pouvoir de se déterminer soi-même à la liberté de choix a été donnée à l'homme. Du reste, on ne voit pas que Chrysostome distingue comme Origène entre *image* et *ressemblance* de Dieu.

Le péché. — L'homme est tombé par sa propre faiblesse et sa légèreté (ῥαθυμία). Il s'est ainsi privé de la sagesse divine et de l'immortalité, il n'est plus sous l'impulsion d'en haut (ἄνωθεν ῥοπή) : Dieu lui a retiré sa main et l'a abandonné à lui-même. Dépouillé de la gloire divine qui couvrait sa nudité comme d'un vêtement,

[1] Cette parole semble signifier que la volonté *manifeste* (δείκνυσι) les différences plutôt qu'elle ne les *crée.* (Note du trad.)

l'homme a les yeux ouverts pour contempler sa honte. Il est enfin atteint par la mort, qui n'aurait pas existé sans le péché. C'est-à-dire que l'homme est privé des dons supérieurs qui lui avaient été originairement accordés et qu'il est replacé dans son état naturel. Par la chute, la nature humaine est privée des grâces dont Dieu l'avait revêtue, mais, en elle-même et dans son essence, elle n'est pas altérée, elle demeure dans son intégrité. Quant à l'*image divine*, elle est diminuée, mais non perdue : l'homme est déchu, il s'est rapproché de l'animalité, son empire sur la création est fortement atteint, mais il est capable encore en quelque mesure de la dominer.

La nature humaine étant demeurée dans son intégrité, il ne saurait être question pour Chrysostome de *péché originel* dans le sens de ce mot en Occident. Non-seulement, en opposition au manichéisme, il nie que le mal existe dans l'homme comme substance, mais il repousse l'idée qu'il y ait un mal héréditaire. Le mal ce n'est pas une *force* qui soit innée en nous (δύναμίς τις ἐνυπόστατος), mais l'*acte* mauvais (ἡ πρᾶξις πονηρά) qui apparaît et disparaît, qui n'existait point avant d'être fait et qui s'évanouit ensuite. » Le prédicateur ne se lasse pas de dire que le mal n'existe pas dans la nature, qu'il n'y est pas adhérent, mais qu'il est dans la volonté seule, dans l'usage mauvais que nous en faisons, dans la γνώμη, dans la προαίρεσις, dans l'αὐτεξούσιον ; car s'il était dans la nature, on ne pourrait pas plus nous en faire un crime que des autres affections naturelles. La race d'Adam est libre dans ses déterminations, chacun accomplit le mal librement et sans y être obligé, et, comme le premier homme pouvait à son gré choisir le bien et rejeter le mal, tous possèdent cette même liberté de choix (προαίρεσις). Dieu ne place personne sous la loi de la nécessité, il ne contraint personne ni au bien ni au mal. Nous pouvons par notre volonté transformer le mal en bien et le bien en mal, preuve que le péché n'est pas une puissance qui nous domine, mais qu'il gît tout entier dans notre vouloir ; αὐτεξούσιον γὰρ ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός.

On comprend ce qui engageait Chrysostome à insister autant sur la liberté humaine. Il voulait maintenir dans sa plénitude

la responsabilité morale et ôter tout prétexte au pécheur. Le prédicateur l'a emporté ici sur le théologien. Il ne nie pas qu'il y ait chez les hommes un penchant au mal, mais ce penchant n'est pas inné, il n'est pas transmis par héritage, il a été acquis par l'habitude du péché. Si on ne savait pas que la théologie de Chrysostome n'avait que peu de contact avec les opinions des philosophes, on serait tenté de voir dans plusieurs de ses énoncés des emprunts à l'éthique d'Aristote.

Chrysostome repousse l'idée manichéenne que le *corps* est le siége du péché. Le corps est une œuvre de Dieu aussi bien que l'âme. Le principe et la cause du mal sont tout entiers dans la volonté qui s'égare : πονηρὰ προαίρεσις, ῥίζα κακῶν. Ce qui, d'après Paul (Rom. VIII, 7), est inimitié contre la loi de Dieu, ce n'est ni la substance (οὐσία) du corps, ni la nature (φύσις) de la chair, c'est la *pensée*, le φρόνημα de la chair. Adam, avec un corps immortel, a péché ; Abel, avec un corps mortel, est demeuré innocent. Le corps n'est moralement ni bon ni mauvais en soi ; pour lui le bien c'est d'être soumis à l'âme, le mal c'est de la dominer ; il peut être, sous l'action de l'esprit, aussi bien un instrument de justice qu'un instrument de péché. Sans doute faiblesse et dépendance sont les attributs de la chair, mais cela ne constitue pas une opposition à l'esprit. Le corps obéit à la volonté comme la lyre à la main qui en joue, comme le navire à la main qui le gouverne. La chair en soi n'a aucun caractère moral, et la loi n'a pas été donnée pour supprimer et pour changer ce qui est de la nature, mais pour régler la volonté et ses mauvaises œuvres. Puisque le péché provient de la volonté seule, la *convoitise* en elle-même et aussi longtemps que la volonté n'y a pas consenti, ne saurait être un péché : ἡ ἐπιθυμία ἁμαρτία μὲν οὐκ ἔστιν. Il ne peut dès lors être question de péché chez les enfants : « Les âmes des justes sont dans les mains de Dieu, et, si les âmes des justes, celles des enfants y sont aussi, car elles non plus ne sont pas mauvaises (οὐδὲ γὰρ ἐκεῖναι πονηραί). » — « Nous baptisons les petits enfants bien qu'ils n'aient point de péchés. »

Mais pourquoi la volonté humaine s'adonne-t-elle au mal plutôt qu'au bien ? — Chrysostome l'attribue à la paresse et au

manque de résistance qui est le propre de la volonté. Le premier homme a péché par paresse et par laisser-aller, et ce laisser-aller (ῥαθυμία) est la racine de tous les maux, la cause du péché. On ne s'étonne plus que Satan et son action n'occupent presque pas de place dans ce système. La paresse de la volonté et sa faiblesse suffisant à tout expliquer, il n'est plus besoin, ni de rapporter la chute à la puissance du tentateur, ni d'expliquer par son influence l'empire universel du mal dans l'humanité. Encore ici le prédicateur craignait que ses auditeurs ne trouvassent dans l'idée d'une puissance surhumaine en mal une excuse pour leurs péchés. Il parle de Satan plutôt comme devant servir au bien de l'homme : la volonté se fortifie en résistant à ses attaques, et, si Dieu ne l'a pas anéanti, c'est afin que l'homme puisse d'autant mieux montrer sa vertu.

Mais encore d'où vient cette faiblesse naturelle de la volonté, faiblesse si universelle que nulle créature humaine, pas même la vierge Marie (Chrysostome le reconnaît), n'est exempt de péché ? — Notre théologien ne fait pas difficulté d'admettre que la nature humaine est non-seulement faible, mais positivement portée au mal (ὀξυῤῥεπὴς πρὸς κακίαν). Dans son homélie sur Ps. LI et à propos du péché d'Adam, il dit que, par ce péché de nos premiers parents, le mal « s'est frayé une voie (ὁδόν τινα καὶ τριβὸν) dans toute la race ; que la puissance du mal n'est pas dans la nature, car alors nous ne serions pas responsables, mais que la nature, agitée et troublée par les passions, est encline à broncher (ῥέπει ἐπι τὸ πταίειν). » Si donc il repousse l'idée du péché originel et héréditaire au sens ecclésiastique, il reconnaît pourtant que notre nature est portée au péché, en tant que la volonté se laisse entraîner par les affections et les passions de la chair ; il convient qu'elle est déchue par le pouvoir prépondérant de ces affections et qu'elle est ainsi assujettie à la mort. Il fait même remonter cette corruption à la chute, comme le prouvent les paroles suivantes : Le psalmiste « affirme que la transgression dont nos premiers parents se rendirent coupables est devenue la source de tous ces courants [qui nous entraînent au mal]. En effet, dit-il, si les hommes n'avaient pas péché, ils n'auraient pas été assujettis à la peine du péché

dans la mort, et, n'étant point mortels; ils eussent été plus forts que la corruption. Mais étant corrompus, ils ont donné le jour à des enfants semblables à eux. » Il y a donc, selon Chrysostome, une φθορά héréditaire, mais non un ἁμαρτία héréditaire. Le rapport normal entre l'esprit et le corps est troublé et les affections de la chair l'emportent. Il y a une faiblesse de la nature qui se transmet des parents aux enfants, mais rien de plus : la volonté est libre, il est en son pouvoir de surmonter cette faiblesse, de pratiquer la vertu et de dominer les convoitises. Lorsqu'il dit ailleurs que « Christ, en venant dans le monde, a trouvé la dette héréditaire (χειρόγραφον πατρῶον) qu'Adam avait contractée et que nous avons augmentée par nos péchés, » ou encore que lorsque Adam commit ce péché terrible, « il condamna le genre humain tout entier » (τὸ κοινὸν ἁπάντων ἀνθρώπων κατεδίκασε), Chrysostome ne veut pas dire autre chose sinon que nous souffrons de la peine qu'Adam a méritée, la douleur et la mort, ou encore qu'Adam est le premier auteur de cette perversion de la volonté en vertu de laquelle nous faisons nôtre, par une libre détermination, le péché de notre premier père. — La doctrine de Théodore de Mopsueste sur le péché est au fond la même que celle de Chrysostome.

On pourrait examiner les conséquences de cette doctrine. On pourrait demander à Chrysostome pourquoi, si la volonté est si absolument libre, aucun des fils d'Adam n'a été sans péché ; pourquoi, s'il n'y a pas de péché originel héréditaire, il a fallu que le rédempteur naquît d'une vierge par la vertu du Saint-Esprit. Mais Chrysostome n'était pas un dogmaticien, il ne se préoccupait pas des conséquences logiques de sa doctrine. S'il insiste sur la liberté entière de l'homme, d'autres propositions qu'on chercherait en vain dans Théodore, apportent un correctif dans ce qu'il y a de trop absolu dans ce principe. Le même intérêt pratique qui l'engageait à montrer la liberté à l'origine de toutes les actions humaines l'engageait aussi à relever le côté opposé. Un simple coup d'œil jeté sur sa christologie fait voir déjà combien il est éloigné des doctrines superficielles et vides du péliagianisme : à ses yeux l'œuvre du Christ est d'une nécessité absolue et sans elle l'hu-

manité est perdue ; la volonté humaine a beau être libre, elle ne peut rien sans le secours du Saint-Esprit. Mais il faudrait surtout citer ici les nombreux passages où il parle avec une grande énergie de la puissance et de l'intensité du péché dans la race humaine. Le péché est une mer pleine de bêtes sauvage et couverte de ténèbres ; il est plus redoutable qu'un démon et il apporte à ses serviteurs la ruine et la honte ; il est pareil à un feu qui, une fois allumé dans les pensées, enflamme tout sans qu'on puisse l'éteindre, pareil à une maladie qui paralyse l'homme et le rend misérable. Rien de plus redoutable que le péché ; il ne laisse point de repos ; tout autre mal n'est qu'une fable, μῦθος, en comparaison ; il est un fardeau insupportable, plus pesant que le plomb ; le plus dur des esclavages, dont Dieu seul peut nous affranchir. Notre conscience est couverte de plaies innombrables et il n'y a en nous aucun bien μηδὲν συνειδότες ἑαυτοῖς ἀγαθόν, de telle sorte que, si Christ n'était venu et ne s'était offert en sacrifice pour nous, nous serions condamnés comme ennemis de Dieu et entièrement perdus.

Augustin déjà a montré combien Chrysostome était loin des idées de Pélage et combien les partisans de celui-ci avaient tort de se réclamer du saint évêque de Constantinople. Il s'agissait surtout de l'état des enfants, que les pélagiens prétendaient être sans péché. Chrysostome semblait leur donner raison par sa doctrine de la non hérédité du péché. Il ne suffit pas de dire avec Augustin que, selon Chrysostome, l'innocence des enfants consiste en ce qu'ils n'ont pas de péchés actuels, notre évêque va plus loin : pour lui les petits enfants n'apportent point le péché dans leur nature. Mais il n'a jamais hésité à reconnaître qu'ils apportent dans le monde cette faiblesse de la nature qui fournit au péché son point d'attache et son aliment ; et quand il dit : « Nous baptisons les enfants afin de leur communiquer la sainteté, la justice, l'adoption et l'héritage, » il les suppose dans l'innocence sans doute, mais aussi dans un état d'imperfection morale et ayant besoin de la grâce. Le pélagien compare l'enfant à un rejeton parfaitement sain, qui, livré à lui-même se développera normalement, et qui

ne se pervertit que plus tart et sous l'influence de l'exemple et de l'habitude : pour Chrysostome le rejeton n'est pas, il est vrai, dans un état de développement anormal, mais l'état d'indifférence dans lequel il se trouve renferme cependant un penchant au mal, une faiblesse de la nature, qui n'est pas péché encore, mais qui ne peut être surmontée sans le secours de la grâce. — Si absolument on voulait ici classer Chrysostome, il faudraît le classer parmi les semi-pélagiens.

CHAPITRE III

Idée de Dieu et trinité.

Sur Dieu et la trinité, Chrysostome s'en tient aux idées et aux expressions reçues. Ses développements, tout apologétiques, se meuvent dans les limites du débat entre l'arianisme et le dogme athanasien.

Dieu est insondable, sans limites; vouloir l'expliquer est impossible et les spéculations qui l'essaient sont vaines et oiseuses (contre le gnosticisme). On voit dès lors que Chrysostome considère Dieu par le côté métaphysique et insaisissable, les perfections morales sont à l'arrière-plan, et l'idée centrale de l'amour, qui seule nous permet de pénétrer dans l'essence divine et d'en comprendre la vie et les rapports intérieurs, cette idée, fait défaut dans sa conception scientifique de Dieu.

Quant à la trinité, Chrysostome défend en toute occasion la doctrine du concile de Nicée et l'*homoousie*, contre les ariens et les semi-ariens. Evêque et homme pratique, une règle d'enseignement faisant autorité lui paraît de nécessité absolue au milieu des querelles de partis et des hérésies qui pullulent; et il s'est donné pour tâche de maintenir les décrets du concile de Nicée comme la norme inattaquable de la foi. Il distingue entre l'essence divine, οὐσία (φύσις) et les personnes divines, ὑπόστασεις ; mais qu'on se garde de se représenter celles-ci comme les *parties* diverses d'un tout : la triade entière est donnée déjà dans chaque hypostase. Le Fils est à tous égards de même nature que le Père, subsistant éternellement auprès de lui et nullement soumis à un *procès* de devenir. Comme le

resplendissement du soleil est toujours et nécessairement dans toute sa gloire auprès du corps dont il émane, de même le fils est toujours et dans sa perfection absolue, auprès de celui qui l'a engendré, et cela avec une existence personnelle. Le mot de μονογενής indique l'identité de nature : entre le Christ et les enfants de Dieu d'entre les hommes, la différence est *qualitative*, il est fils de Dieu par nature, nous le sommes par adoption. Si le Père est *plus grand* que le Fils, c'est en tant que αἴτιος τοῦ υἱοῦ et nullement quant à son *essence*. — Vrai disciple d'Antioche et de l'école historique, c'est d'un regard sobre, clair, critique, qu'il examine et juge les arguments des adversaires, recourant uniquement à la preuve scripturaire, sans recourir à l'argumentation philosophique et sans s'engager jamais dans la voie spéculatrice, si aimée des alexandrins. Mais il ne sait pas faire la différence entre les doctrines : on le voit combattre la spéculation de Sabellius, qu'il ne comprend pas du tout, avec la même ardeur avec laquelle il condamne les systèmes qui nient l'identité d'essence, il insiste sur l'éternelle hypostase du Fils aussi bien contre Marcellus et Photin que contre Sabellius.

C'est avec une égale décision que Chrysostome se prononce pour le décret du concile de Constantinople relatif au *Saint-Esprit :* essence divine, coordination au Père et au Fils, existence hypostatique ou personnalité.

Théodore de Mopsueste n'a pas d'autres idées sur ces sujets. Il demeure exactement dans les termes du dogme ecclésiastique. La seule différence qui le distingue de Chrysostome, c'est que, dans les relations entre les hypostases divines, il tient compte de l'élément moral : entre le Père et le Fils, il n'y a pas seulement union (συνάφεια) de nature et de puissance, mais de pensée et de volonté.

Nous touchons ici au côté faible de la théologie de Chrysostome. Il comprend la doctrine ecclésiastique d'une manière tout extérieure et comme une formule, il ne cherche pas à la pénétrer dans son essence et dans sa vie, il n'en saisit pas l'organisme intérieur et les relations avec l'ensemble du christianisme. La faute n'en est pas à lui seul, il est vrai, mais à

l'idée qu'on se faisait traditionnellement de la divinité. On négligeait ce qui est essentiel en Dieu, l'élément moral, l'amour, la vie, pour s'attacher aux catégories métaphysiques et transcendantales. On retrouve ici le point de vue d'Origène et les traces du platonisme.

CHAPITRE VI

Christologie.

Sur la personne de Jésus-Christ deux tendances se trouvaient en présence dès le IIe et le IIIe siècle, une tendance *réaliste* (Irénée, Tertullien), qui, en opposition au gnosticisme insistaient sur la personnalité historique et sur la nature humaine de Jésus, et une tendance *idéaliste* (Clément, Origène), qui s'attachait au côté divin et à ce qu'il y a de surhumain en Christ. Les premiers distinguaient nettement les deux natures dans la personne du Sauveur ; les alexandrins s'efforçaient d'en saisir l'unité, mais sans y parvenir. Chez Origène, tantôt l'humanité semble absorbée dans la divinité, et l'on arrive au docétisme, tantôt la nature humaine est relevée en termes tels qu'on est conduit au docétisme. Ces deux tendances, représentées par les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, aux prises dans les disputes relatives au nestorianisme, se sont transmises à la théologie du moyen âge sans avoir trouvé leur conciliation.

Chrysostome est ici encore de l'école d'Antioche; il repousse toute idée de docétisme et affirme avant tout la réalité de l'incarnation du Logos. Pour nous élever jusqu'à Dieu, il fallait que le rédempteur fût homme et revêtît notre chair. « Car s'il avait montré à découvert son essence divine, on aurait vu le soleil et la lune s'éteindre, la mer se dessécher, la terre s'anéantir, et la nature humaine, au lieu d'être sauvée, eût été détruite. » Au reste l'abaissement du Fils de Dieu ne sert pas seulement à notre salut, il sert aussi à sa gloire, car auparavant il n'était connu et honoré que des anges, tandis qu'aujourd'hui il l'est dans le cœur des rachetés et dans l'humanité reconquise.

Le Fils de Dieu a revêtu notre nature *mortelle*, quoique sans péché. Jésus était sujet aux affections et aux souffrances de l'humanité. Entre Jésus-Christ et nous il n'y a qu'une différence de degré et nullement de nature, la même différence qu'entre l'arbre qui n'est point encore parvenu à sa beauté normale et à sa perfection, et l'arbre parfait qui a grandi en pleine conformité à son idéal. S'il était mortel, ce n'est pas que la mort fût pour lui la peine d'un péché quelconque, c'est qu'il était un membre de l'humanité et qu'il faisait partie des êtres sujets à la mort. Nous savons que Chrysostome n'admettait pas que le péché fût héréditaire : pourquoi donc Jésus est-il conçu du Saint-Esprit et né d'une vierge, car, né naturellement, il était sans péché, et quand à la faiblesse héréditaire de la nature, il suffisait de la présence du logos pour la neutraliser? — Cette question ne se pose pas pour Chrysostome, et quand il expose la doctrine de l'église sur la naissance surnaturelle du Christ, on peut supposer qu'il le fait par une sorte d'accommodation et pour répondre au sentiment de l'assemblée. Il ne paraît pas du reste y accorder une grande importance; il n'en parle qu'occasionnellement et lorsqu'il y est appelé par le texte sacré.

Chrysostome ne s'explique que d'une manière générale sur la personne de Jésus, sur les deux natures qui subsistent en lui dans l'unité de personne. Sa conception anthropologique le conduit à considérer en Christ trois éléments constitutifs : d'un côté, le *corps* et l'*âme* (nature humaine), d'un autre côté le *logos* (nature divine), deux faces de son être qu'il ne faut ni séparer ni confondre (non σύγχυσις, mais ἕνωσις). Il dit cependant : « L'étain tient du plomb et de l'argent, il a l'apparence de l'argent et la nature du plomb; c'est ainsi que le Christ réunit en sa personne dans leur intégrité la nature humaine et la nature divine. » Il est à croire que, comme pour les autres disciples d'Antioche, l'union des deux natures est pour lui essentiellement morale. — Bien qu'il se contente en général du langage populaire et qu'il manque ainsi de précision, on peut affirmer qu'un mélange du λόγος et de la σάρξ était à ses yeux une idée inadmissible : elle ne se concilie ni avec l'opposition

qu'il établissait entre l'esprit et le corps ni avec sa conception abstraite des *personnes* dans l'essence divine. La polémique contre Apollinaire, pour qui le λόγος divin renplaçait le νοῦς humain en Jésus, exerça une influence notable sur la formation de la doctrine de Chrysostome aussi bien que sur celle de Théodore.

Les idées de celui-ci sont au fond les mêmes que celles de l'évêque de Constantinople, mais son exposition du dogme commun a bien plus de profondeur et de valeur scientifique.

Il avait mieux compris l'image de Dieu dans l'homme et la position de celui-ci dans l'ensemble de l'univers; aussi la personne de Jésus-Christ paraît-elle chez ce théologien sous un jour bien supérieur. Par la chute, ce n'est pas seulement la relation normale entre l'âme et le corps qui est troublée dans l'homme, c'est l'harmonie du monde lui-même. L'homme déchu n'est plus ce qu'il devait être pour le monde, le représentant idéal de la majesté céleste, le centre où le ciel et la terre se rencontrent et s'unissent. Afin de réparer le désordre introduit par le péché, il faut que Christ reproduise l'image divine en sa pureté et sa perfection absolue, qu'il devienne ce qu'Adam a cessé d'être, qu'il rende à l'univers le centre qu'il a perdu; et pour cela il doit être vraiment et parfaitement homme. Partant de cette pensée, Théodore est conduit à insister sur l'entière humanité du Christ, à tous égards, notamment en ce qui concerne la liberté. Et tandis qu'Apollinaire, l'adversaire de l'école d'Antioche, refusait au Christ une âme humaine, de peur de devoir reconnaître en lui une possibilité de variation, Théodore prend tout à fait au sérieux l'humanité de Jésus, avec toute sa liberté de choisir, de vouloir, par conséquent de pécher. Cela seul rendait possible une conception *morale* de la personne du Sauveur. Et ce pas considérable que l'école d'Antioche fit faire à la christologie, il faut certainement en faire honneur à la méthode qui caractérise cette école, à son étude littérale de l'Ecriture, à son constant effort pour la comprendre historiquement. Quant à l'union des deux natures elle ne peut être que morale pour Théodore. Par son essence Dieu est présent *dans tous les êtres* (τὴν φύσιν πάρέστι τοῖς

πᾶσιν); cette omniprésence est illimitée et ne peut être circonscrite. Lors donc que Dieu promet dans l'Ancien Testament d'être spécialement présent chez ses bien-aimés, il ne peut être question ni d'une présence κατὰ φύσιν, ni d'une présence d'action (ἐνεργεία), car l'une et l'autre sont universelles; il s'agit d'une union morale, d'une εὐδοκία, par le moyen de laquelle il veut habiter en ses bien aimés : Τῇ εὐδοκίᾳ τῷ μὲν ἔστι μακράν, τῷ δὲ ἐγγύς. — D'un autre côté la nature humaine est incapable d'une union consubstantielle avec le *logos,* car il n'y a que des êtres de même nature (ὁμοούσιοι) qui puissent s'unir consubstantiellement. Dès lors entre Dieu et l'homme il ne saurait y avoir qu'une union de volonté (κατ'εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις), laquelle, tout en maintenant les natures distinctes, produit l'unité de personne, de pensée et d'action (μίαν... τὴν αὐθεντίαν, δεσποτείαν, ἐξουσίαν κτλ.) Dire que Dieu habite en nous substantielllement (οὐσίᾳ), c'est tout ce qu'il y a de moins convenable. Il faut donc dire que cette habitation a lieu par bienveillance (εὐδοκίᾳ.) Mais que faut-il entendre par cette *eudokia?* C'est selon la définition de Théodore, la volonté bonne et parfaite de Dieu unie à une continuelle manifestation de grâce. Quant au Christ le bon plaisir de Dieu fut sur lui dès le commencement et le prépara à son union avec le *logos.* Sans doute cette union eut lieu en principe au moment de la conception, mais en même temps elle fut progressive, elle se réalisa et s'acheva dans un *procès* continu et harmonique. Sa volonté, immuablement dirigée vers le bien, le choisissait toujours sans hésiter. Il possédait l'Esprit de Dieu dans sa plénitude et non par mesure comme les autres hommes. Par la lutte et le progrès moral, il s'élève du *posse non peccare* au *non posse peccare*, et le terme de ce progrès fut la résurrection, par laquelle il entra dans l'état de sainteté immuable et d'union parfaite avec le logos. Christ devait être sans péché pour abolir la sentence de mort qui pèse sur l'humanité, et pour être sans péché, il devait être tenté. Christ est le type de l'humanité en ce sens que, dans le siècle présent jusqu'à la résurrection, elle est dans un travail de formation auquel succédera dans le siècle à venir l'état de perfection absolue. Il semblerait que dans ce système il

n'y a qu'une différence de degré entre Jésus et les autres hommes; la différence spécifique subsiste cependant par le fait que Théodore maintient la naissance surnaturelle du fils de Marie ainsi que l'absence complète de péché en lui ; elle subsiste par l'union avec le *logos* qui, en Christ, transporte la nature humaine dans une sphère tout autre que celle dans laquelle vivent les autres hommes.

On ne trouve pas dans Chrysostome l'idée d'une union progressive de la nature humaine et du Verbe divin. Mais du reste il est d'accord avec Théodore. Le Christ est pleinement homme, c'est à ce titre qu'il est assujetti à la mort et à la crainte de la mort, qu'il peut être question pour lui d'une élévation. C'est sur la nature humaine que le Saint-Esprit agit lors de sa naissance et qu'il fut répandu lors de son baptême. Sa vie fut entièrement humaine, afin qu'il pût être pour nous un modèle et un idéal. Jésus est en effet l'homme idéal, le type primitif d'après lequel l'humanité déchue doit être renouvelée. Cette dernière pensée est propre à l'école d'Antioche ; elle eût été féconde si l'église s'en était emparée et en avait développé les conséquences. — Christ n'a cependant jamais cessé d'être le fils du Dieu tout puissant, de même nature (ὁμοούσιος) que le Père, lui-même tout sachant et tout puissant comme le Père. L'aveuglement d'un hérétique seul, pense-t-il, peut dire que Jésus faisait ses miracles avec le secours du Père. Quand Jésus rend grâces au Père pour la résurrection de Lazare, c'est à cause des auditeurs et par accommodation ; quand il dit que « le Fils ne peut rien faire de lui-même, » cela signifie qu'il ne fait rien qui soit en opposition avec le Père. L'expression *mère de Dieu*, (Θεοτόκος) ne peut donc être venue à la pensée de Chrysostome, et de fait les passages de ses écrits où cette expression se trouve sont reconnus non authentiques. Pour lui, comme pour Théodore, il y avait en Christ une union, une conjonction (συνάφεια) morale de Dieu et de l'homme, et le *logos* habitait en lui comme dans sa maison ou son temple : il emploie plusieurs fois cette image.

En résumé ce qui caractérise la christologie de Chrysostome

et de l'école d'Antioche, c'est la distinction des deux natures. L'unité de personne n'est pas clairement saisie. Théodore connaît en Jésus une *unité morale* consistant en ce que, dans l'action, il y a toujours accord parfait et unité de volonté; mais il a peine à dissimuler dans sa conception l'existence de deux personnes distinctes, de deux *moi*, qui ne sont que juxtaposés.

Chrysostome semble parfois arriver à la vraie unité d'une personne à la fois humaine et divine en Christ, mais de fait, il ne parvient pas à saisir cette idée : ses conceptions de Dieu et de l'homme ne le lui permettent pas.

Quant à l'*œuvre de Christ*, Chrysostome ne sort guère des idées et des expressions reçues. Il exalte la charité de Christ qui a aimé l'église sans trouver en elle la réciprocité à laquelle il avait droit. Christ a versé son sang pour nous, afin de nous racheter. Par son incarnation, par son sacrifice, offert pour le monde entier, il a purifié nos âmes, détruit le péché et la mort, ouvert le ciel et donné une espérance infinie à l'humanité. Il s'est abaissé pour nous élever, il est mort pour nous rendre immortels, il a été fait malédiction afin que la bénédiction reposât sur nous. Il insiste avec force sur la réalité de la résurrection de Jésus ; elle est pour lui un fait de première importance, mais il n'en fait pas, comme son ami de Mopsueste, le centre et le pivot de l'œuvre rédemptrice : pour lui ce sont *les souffrances de Jésus qui sont la réalisation et la cause du salut.*

La nécessité de l'incarnation, quand même le péché ne serait pas intervenu, semble résulter logiquement des principes de Chrysostome. Elle était nécessaire à la gloire du Fils de Dieu pour qu'il fût entièrement manifesté au monde ; nécessaire encore à la consommation de l'humanité, qui ne pouvait parvenir à sa destination autrement que par son union avec le *logos*. En prenant notre pauvre nature pour en être les prémices et l'offrir à Dieu en oblation, il l'a consacrée, sanctifiée, ennoblie. En Christ Dieu est devenu homme et l'homme s'est assis sur le trône royal. Jésus a fait plus que de réparer le dommage commis par Adam, il nous a apporté un avantage supérieur ; il a fait plus que de nous délivrer des suites du péché, il nous a donné

la perspective de biens nouveaux et plus excellents. Il y a en lui surabondance de mérites et ses souffrances ne sont pas seulement l'équivalent de nos fautes ; leur prix dépasse infiniment notre dette.

Depuis Irénée et bien plus encore depuis Origène, il s'était acclimaté dans l'église l'idée d'un droit sur le genre humain qui aurait été acquis en faveur de Satan par l'effet de la chute, droit dont il aurait été dépouillé dans la rédemption par une sorte de tromperie dont il aurait été dupe. Cette idée s'était développée au temps de Chrysostome ; on la retrouve notamment chez Grégoire de Nysse, qui croit que le diable a été joué non-seulement par la mort, mais déjà par l'incarnation de Christ. On en reconnaît les traces dans Chrysostome, tandis qu'elle ne paraît nulle part chez Théodore. Il dit quelque part que le Fils de Dieu a revêtu notre nature et habité dans le sein de la Vierge, » doucement et sans bruit, de telle sorte que personne ne s'en aperçut, pas même le Diable. » Et ailleurs : « Interroge Satan, il te dira que ce qui lui a donné le coup de mort, c'est le corps crucifié de Jésus. Interroge la mort et demande-lui ce qui lui a arraché son aiguillon et ravi sa victoire, de telle sorte que jeunes filles et jeunes garçons se moquent d'elle, et elle te dira que ce même corps crucifié en est la cause. Depuis la crucifixion les liens du sépulcre sont rompus, les portes d'airain brisées et les morts ressuscités. — Tout comme ceux qui ont pris un aliment qu'ils ne peuvent supporter sont obligés de rendre ceux qu'ils avaient mangés auparavant, ainsi la mort ne pouvant ni retenir ni digérer (κατεργάζεσθαι) ce corps crucifié a dû rendre avec lui ce qu'elle avait englouti jusque-là ! »

CHAPITRE V

Sotériologie.

L'anthropologie étant la doctrine centrale dans le système de Chrysostome, c'est à cette doctrine que se rattache celle de l'appropriation du salut, laquelle se résout en deux questions : 1° Quelle est la relation de la volonté et de la puissance divine, d'une part, et de la liberté humaine, d'autre part ? 2° comment

est-ce que l'homme entre en possession de la grâce qui nous est offerte par Jésus-Christ ?

I. Pour Chrysostome, *point de prédestination absolue.* C'est par amour que Dieu a donné son Fils *au monde,* et, en Christ, tous les hommes sont appelés au salut. Il admet cependant une prédestination conditionnelle, telle qu'elle lui apparaît dans les Ecritures. Mais sans chercher à approfondir le mystère, il se contente de distinguer en Dieu le *savoir* et le *vouloir*, ce dernier étant déterminé par le premier : de toute éternité Dieu a résolu de sauver ceux dont il a préconnu qu'ils en seraient dignes, c'est-à-dire les croyants. On peut dire qu'il ne connaît qu'une prédestination, celle de tous les hommes au salut, salut que Dieu a décrété en Christ dès l'éternité. Si on lui objecte le péché, l'inimitié, qui est intervenue, il répond que l'amour (φιλία) est plus ancien et qu'il ne saurait être anéanti par le péché. Le décret du salut étant universel et Dieu, d'un autre côté, ne voulant contraindre personne, la réalisation de sa pensée éternelle dépend de la foi ou de l'incrédulité de chacun. Il y a donc en Dieu une double volonté, une volonté *absolue* et générale en vertu de laquelle il a résolu de sauver tous les hommes et une volonté *conditionnelle* en vertu de laquelle le salut ne se réalisera dans les individus que moyennant la foi : « Une volonté première de ne pas perdre les pécheurs, une volonté seconde de perdre les méchants. » Chrysostome s'efforce de concilier l'élection divine et la pleine liberté humaine : Dieu a mis au pouvoir de l'homme d'accepter ou de rejeter la grâce qui lui est offerte ; l'élection ne contraint pas, elle pousse (οὐ βιατικὴ, ἀλλὰ προτρεπτικὴ). Dieu n'est pas l'auteur de la perdition de ceux qu'il abandonne à l'incrédulité de leur cœur : *faire* et *permettre*, ποιεῖν et συγχωρεῖν, sont deux choses fort différentes. — Même point de vue, mêmes idées à peu près chez Théodore, mais moins développées.

Les deux exégètes sentent bien que leurs idées viennent se heurter peut-être contre Rom. IX et ils cherchent l'un et l'autre à expliquer ce texte dans leur sens. L'apôtre, disent-ils, ne présente qu'un des côtés de la question, l'autre côté doit être supposé par le lecteur ; son but est d'humilier l'orgueil humain

et de démontrer que, quoique libres, nous ne pouvons rien sans Dieu. Chrysostome trouve le mot de l'énigme dans les vers. 31 et 32 : Paul veut montrer que les Juifs sont exclus du salut parce qu'ils ont refusé de se ranger au plan de Dieu et qu'ils veulent se sauver par eux-mêmes. Il insiste sur la distinction entre prédestination et prescience : si Dieu a choisi Jacob avant sa naissance et avant qu'il ait fait ni bien ni mal (vers. 11-13), c'est qu'il n'a nul besoin d'attendre les actes d'un homme pour savoir ce qu'il sera et s'il se décidera pour le bien ou le mal. Il explique le vers. 16 par l'adjonction du petit mot μόνον (οὐ τοῦ θέλοντος μόνον) : il ne suffit pas du vouloir de l'homme *seulement,* il faut en outre le secours de Dieu. A propos de vers. 20, etc., et de la comparaison du vase de potier, Dieu n'entend pas supprimer la liberté humaine, mais il exige une obéissance absolue; le but de l'apôtre n'est pas de ramener à la causalité divine les différentes destinées des hommes, mais seulement d'affirmer la liberté souveraine et la diversité des dispensations de Dieu ; Pharaon, ainsi que tout homme qui par son endurcissement attire sur soi la colère divine et la perdition, est un *vase de colère* parce que Dieu n'a rien épargné pour l'amener à la conversion. Mais l'exégète a le sentiment que ses explications ne sont pas suffisantes, et il finit par dire que le vase de potier est une manière hyperbolique de fermer la bouche aux contradicteurs, qu'une image ou une comparaison n'est jamais applicable sur tous les points et qu'il n'y faut prendre que ce qui est utile et pratique. — L'explication de Théodore est ingénieuse, si elle s'accorde mal avec le contexte. Les mots : *Mais plutôt ô homme ! qui es-tu, toi, qui contestes contre Dieu,* ne sont pas une répréhension de l'apôtre, mais une réponse à l'objection précédente : *Pourquoi se plaint-il encore ? Qui peut résister à sa volonté ?* Et cette réponse revient à ceci : Tu prétends te décharger de ta responsabilité sous prétexte qu'on ne peut pas résister à Dieu, mais comment se fait-il donc que tu contestes contre Dieu, si tu ne peux pas lui résister ? car contester c'est résister. Aussi certainement qu'un vase de terre ne peut pas dire au potier : pourquoi m'as-tu fait? aussi certainement le fait que, toi, tu contestes avec Dieu, prouve que tu

n'es pas un vase de potier et que tu as le pouvoir de distinguer et de choisir entre le bien et le mal, que tu es libre, en un mot.

II. Quant au moyen d'entrer en possession du salut, Chrysostome est attentif à maintenir et la grâce de Dieu qui offre le salut et la volonté de l'homme qui se l'approprie. Dans cette œuvre du salut individuel, la part de Dieu c'est de *donner la grâce*, la part de l'homme, c'est d'*apporter la foi*, (τὸ παρασχεῖν τὴν πίστιν). Il est ainsi au pouvoir de l'homme d'être ou de n'être pas un enfant de Dieu. On le voit c'est le *synergisme*, qui, jusqu'à Augustin, est un héritage commun à l'église d'Orient et à celle d'Occident. Mais, en sa qualité de prédicateur, Chrysostome fait une large partà l'action de l'homme. « Il donne beaucoup aux forces du libre arbitre, dit Dupin, il parle toujours comme un homme persuadé qu'il dépend de nous de faire le bien et le mal [1]. »

Du reste Chrysostome ne se prononce pas sur le rapport entre le facteur humain et le facteur divin. Il se borne à affirmer l'égale nécessité de l'un et de l'autre coëfficient. Le salut dépend à la fois de Dieu et de nous. Si la charité divine agissait seule, tous seraient sauvés, ce qui n'est pas ; si notre force (ἀρετή) y suffisait seule, l'apparition de Christ serait inutile. — Mais la question importante est de savoir auquel des deux facteurs appartient l'*initiative*. Il semblerait que Théodore donne la première place à la causalité divine, cependant il ne s'exprime nulle part clairement sur ce point. Chrysostome est plus explicite. Toujours, il est vrai, il insiste sur le concours également nécessaire de la grâce de Dieu et de la volonté de l'homme, et le plus souvent on ne voit pas auquel des deux il donne le rôle principal. Tantôt encore la grâce semble n'être qu'un secours, indispensable sans doute, mais en quelque sorte accidentel et venant s'ajouter à l'action morale de l'homme ; tantôt elle paraît comme l'agent essentiel et principal, la volonté ne faisant qu'ajouter son concours. Mais en quelques endroits, il est assez précis pour qu'on voie clairement que, dans sa pensée, l'initiative appartient à l'homme, au libre ar-

[1] *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques.*

bitre. Ainsi selon Philip. II, 12, 13, c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, mais comment : « Quand tu voudras, alors Dieu rendra efficace ton vouloir (τότε ἐνηργήσει τὸ θέλειν), lui-même te donnera et la disposition du cœur (προθυμίαν) et l'exécution. Car lorsque nous voulons, il augmente notre vouloir. » — Il ne supprime pas notre libre arbitre, mais il montre que dans une intention droite nous puisons une bonne disposition pour le vouloir. — « As-tu fait une aumône ? tu seras plus porté à donner. » — Et ailleurs : « Comme Abraham, par son obéissance prévenante, se montra digne de la grâce divine, ainsi devons-nous montrer un vouloir sincère et une recherche sérieuse de la vertu, afin que Dieu fortifie nos faibles efforts et nous fasse arriver au but. » — Ailleurs encore : « Dieu ne vient pas au devant de nos déterminations par ses dons, mais lorsque nous-mêmes avons pris l'initiative et montré notre volonté, alors il nous fournit en grand nombre les occasions et les moyens de salut. » — « Quand nous faisons ce qui est en notre pouvoir, Dieu vient largement à notre aide. Il veut que nous aussi nous apportions notre concours afin d'y donner le sien. » Ainsi le commencement de la conversion vient de l'homme, mais, sans l'assistance divine, elle ne saurait aboutir. Mais ce serait bien mal comprendre Chrysostome de penser que l'œuvre de la grâce est à ses yeux une chose accessoire et subsidiaire dont nous pourrions jamais nous passer : tout son système et toute sa vie repoussent cette idée. La volonté humaine étant affaiblie par le péché, on ne saurait la considérer comme étant en elle-même l'auteur de la conversion ; elle n'en est capable qu'autant qu'elle est fortifiée, éclairée, renouvelée par l'assistance divine (Chrysostome le dit expressément), en sorte que la grâce nous apparaît de nouveau comme le principe réellement constitutif de la conversion, tandis que la volonté n'est en soi que la faculté toute formelle de la recevoir ou de la repousser, de se laisser conduire par elle ou de lui résister. Bien plus, tous les efforts et toute la volonté de l'homme étant absolument impuissants sans le secours de Dieu, il s'ensuit qu'une volonté efficace pour le salut doit être considérée comme un don de Dieu. Il n'y a aucun

mérite à l'homme de recevoir la grâce, et s'il est sauvé il ne peut en aucune façon s'en attribuer la gloire. Il ne faut regarder ni à notre bonne conduite, ni à nos efforts, mais à la charité divine, car tout procède de la grâce d'en haut. Cela n'empêche pas que la condition, la racine de toute conversion ne soit la bonne volonté, la foi (προθυμία καὶ πίστις), à laquelle Dieu communique sa grâce et son Saint-Esprit. — Nous ne pouvons rien sans la grâce et la grâce ne nous sert de rien si nous ne faisons pas tout ce qui est en notre pouvoir, tels sont les deux principes constamment rappelés et présentés sous toutes les formes par Chrysostome.

C'est une circonstance digne d'être remarquée que Chrysostome parle rarement du *Saint-Esprit*. Rien en particulier sur son œuvre prévenante. On ne peut pas dire qu'il ignore l'action intérieure par laquelle l'Esprit de Dieu incline la volonté, mais là même où il en parle, il ne s'agit point de la grâce prévenante, mais du Saint-Esprit *postveniens,* venant en aide à la volonté déjà bien disposée. On peut dire hardiment que Chrysostome ne sait rien d'une grâce *prévenante* agissant intérieurement pour déterminer la volonté et la pousser à l'œuvre, ce qui ne signifie pas qu'il méconnaisse l'action du Saint-Esprit en général. Il faut ajouter qu'il n'y a pas place dans son système pour une telle action préparatoire de l'Esprit ; car la pleine liberté morale dont l'homme est doué n'a pas besoin d'une force surnaturelle qui incline ou sollicite la volonté ; en outre cette action prévenante ne se concilie pas avec l'idée que notre théologien se fait de liberté, puisque le Saint-Esprit ne pourrait qu'incliner le cœur à la grâce et qu'alors, ou bien il opérerait ce qui existe déjà, ou bien il y aurait contrainte exerçée sur la libre détermination. Au reste, comme hypostase ou personne divine, le Saint-Esprit occupe une position incertaine et peu claire dans le système de Chrysostome. Il y a dans sa pensée deux ordres d'idées qui subsistent l'un à côté de l'autre sans s'unir, d'un côté, la doctrine ecclésiastique de la trinité, qu'il a reçue sans la retravailler et dont il ne sait pas faire usage parce qu'il ne se l'est pas appropriée, et d'un autre côté, la doctrine de l'école d'Antioche avec ses idées de liberté et de

distinction entre la causalité humaine et la causalité divine, idées qu'il a faites siennes et qu'il a élaborées pour son propre compte. Ce sont deux cercles qui se touchent sans arriver à se réunir, et l'idée abstraite, métaphysique, de la personne du Saint-Esprit demeure une idée oiseuse sans rapport vivant avec la volonté humaine et sans qu'il soit possible de concevoir leur union intime.

Il y a analogie et aussi correspondance logique entre ce rôle assigné au Saint-Esprit et la doctrine anthropologique de Chrysostome. Là les dons supérieurs, sagesse, immortalité, action de la grâce, venaient *s'ajouter* à la nature humaine et lui constituaient une sorte de dotation, plutôt qu'ils n'en faisaient partie intégrante : ici le Saint-Esprit vient *s'ajouter* aussi, comme une dotation divine, à ce qu'il y a de bon dans l'homme naturel, à la bonne inclination de la volonté, qui est le vrai commencement de la conversion, mais il n'est pas le principe de son renouvellement et l'on n'en voit pas l'*absolue* nécessité : il est nécessaire à la *bonne* vie plutôt qu'à la *vie* du racheté. Aussi, fait significatif, c'est dans les dons de grâce, dans les charismes, que Chrysostome fait volontiers consister le Saint-Esprit lui-même. Au reste, on trouve déjà la même doctrine dans Origène : « Je pense, dit ce dernier, que le Saint-Esprit ne fait son œuvre que chez ceux-là seuls qui se convertissent et marchent dans les voies de Jésus-Christ, c'est-à-dire, qui vivent dans les bonnes œuvres et demeurent en Dieu. »

Quant à la *justification,* le point de vue moral qui domine toute la théologie de Chrysostome est évidemment favorable à une conception qui exige de l'individu un acte personnel, un acte de volonté conscient, pour avoir part au salut. Mais, dans son zèle pour les œuvres, il a perdu de vue le principe d'où elles procèdent, à savoir le renouvellement du cœur, le mouvement de l'âme qui se détourne du mal pour s'attacher à Christ, la foi. C'est encore dans son anthropologie qu'il faut chercher la raison de cette lacune. Car dès qu'on méconnaît la corruption originelle de l'homme, dès qu'on estime celui-ci en pleine possession de sa liberté et capable de se déterminer par lui-même pour le bien ou pour le mal, alors l'idée d'un renou-

vellement radical disparaît, il n'est plus nécessaire de rompre avec son passé pour entrer dans une direction nouvelle, et la régénération se résout en une série d'actes isolés de transformation et d'amélioration progressive. Chrysostome, pas plus que Théodore de Mopsueste, n'a compris la doctrine de Paul sur la foi comme principe de régénération. Pour l'apôtre, l'homme, dans le sentiment profond de son péché et de son incapacité à se sauver lui-même, est conduit à saisir par la foi la grâce qui lui est offerte en Jésus-Christ; de telle sorte que, tout mérite de la part de l'homme étant exclu, et la foi n'étant que l'organe par lequel la grâce est reçue, la justification est la sentence d'absolution, absolument gratuite, prononcée par Dieu sur le croyant. Pour les théologiens d'Antioche, au contraire, l'action de l'homme dans la justification n'est pas purement réceptive; l'homme est un facteur actif dans cette œuvre, il y coopère pour sa part. A ce point de vue, la foi est considérée non point en elle-même mais dans ses fruits, dans les œuvres qu'elle produit, et la justification a pour condition l'activité morale préalable du sujet.

On ferait tort cependant à Chrysostome en supposant que la doctrine évangélique de la justification ne se trouve pas chez lui. Y avait-il vacillation dans ses idées sur le sujet? éprouvait-il le besoin de tempérer ici la doctrine d'Antioche? ou bien se laissait-il inspirer par sa piété plutôt que par sa dogmatique ?.. Toujours est-il qu'il reproduit parfois en termes non équivoques la doctrine paulinienne, et c'est là un fait d'une grande valeur. « L'homme n'est sauvé, ni par ses efforts, ni par son travail, ni par ses sueurs, mais par grâce, — par grâce uniquement et non par ses œuvres. » — La foi n'est pour lui que l'organe par lequel nous saisissons le salut, alors qu'il affirme qu'il n'y a pas en elle de degrés et qu'elle est une seule et même chose chez tous, puisque tous doivent s'approprier la même grâce et que le salut n'est pas plus grand pour l'un que pour l'autre : « Il n'y a pas une foi moindre et une foi meilleure, mais la foi est la même chez tous ceux qui croient véritablement, c'est dans la vie qu'il y en a de plus zélés et de plus paresseux. » — Il lui donne sa position centrale quand il la désigne comme la

mère de tous les biens, le remède qui nous sauve, le bâton qui nous soutient, l'ancre sans laquelle l'homme serait comme un navire livré à tous les vents. — Il sait aussi en marquer la place et le rôle à côté de la connaissance : la foi, pense-t-il, ne repose pas sur des preuves et des raisonnements, mais elle n'en est pas moins plus assurée et donnant une certitude plus grande que les preuves et les raisonnements ; pour arriver à une connaissance vraie il est nécessaire de croire : « la connaissance est par la foi, et sans la foi on ne peut le connaître. » Il reconnaît enfin que la foi est un acte de la volonté et non de l'intelligence ; qu'elle ne peut être produite par voie dialectique, mais que, consistant en une direction constante du cœur, elle a son point d'appui en elle-même et qu'elle porte avec elle la preuve de sa vérité.

A ces énoncés sur la foi correspondent ceux sur la justification elle-même. Il répète que l'homme est justifié par grâce, non par les œuvres ; que Dieu a résolu de sauver les hommes par la foi, afin que nul ne puisse se glorifier et qu'il soit manifeste que tous n'ont part au salut que par un effet de la miséricorde divine : « Puisque Dieu lui-même l'a voulu, c'est la foi qui sauve. » On voit pourtant déjà ici que la pensée de Paul n'est pas nettement rendue : si la foi justifie, dans la pensée de Chrysostome, ce n'est point par elle-même et en tant qu'elle saisit et s'approprie la grâce, c'est parce que Dieu l'a voulu et que tel a été son bon plaisir. Il y a dans cette conception quelque chose d'extérieur et une apparence d'arbitraire.

Quant aux *œuvres*, Chrysostome sait souvent aussi les mettre à la place qui leur appartient et les présenter comme procédant de la foi qui sauve, comme les fruits nécessaires de la vie nouvelle : « La loi voulait rendre l'homme juste ; mais, comme elle était impuissante pour cela, Christ est venu apporter la justice qui est par la foi et accomplir ainsi la volonté de la loi, en sorte que ce que celle-ci ne pouvait faire par le moyen de la lettre, il l'a réalisé par le moyen de la foi. » En deux mots, ἡ πίστις ποιεῖ τὸν ἁγιασμόν. Tant que le cœur, dit-il, n'a pas compris et saisi l'amour de Christ, il n'est pas possible d'aimer véritablement et de faire les œuvres de charité, en d'autres termes, la foi est la source de

la vie nouvelle, parce qu'elle a saisi et qu'elle possède le pardon. — Après un langage si clair, il faut toute la prévention d'un romaniste pour faire de Chrysostome un pur représentant de la doctrine de Trente. Il est vrai cependant que, par un autre côté, il se rapproche de cette docrtine et qu'elle est même contenue dans les prémisses de son système. C'est sans doute à l'interprète de l'Ecriture et à son respect pour les déclarations de saint Paul, lesquelles d'ailleurs s'accordaient si bien avec ses expériences personnelles, que nous devons les nombreux énoncés purement évangéliques qui se rencontrent dans les écrits de Chrysostome. Mais des influences d'un autre genre, entre autres, l'intérêt pratique toujours dominant chez lui le portaient dans un autre sens. Le dualisme qui se reconnaît déjà dans son anthropologie est ici plus évident encore.

En maints passages de ses écrits la justification n'est pas présentée comme le fait central dans l'œuvre du salut, mais comme un acte divin coordonné à tant d'autres et qui ne suffit pas à lui seul pour fonder la vie nouvelle ; de même la foi n'y est plus cet acte décisif de la volonté, qui donne sa direction à l'existence, mais un acte de la vie religieuse à côté de tant d'autres. Dès lors les bonnes œuvres y apparaissent isolées, imposées par une sorte de nouvelle loi ; elles ne sont plus le produit nécessaire de la foi, mais prennent place à côté ou même au-dessus de la foi comme subsistant par elles-mêmes. La *justification* est distinguée de la *rémission des péchés* et elle signifie non pas que Dieu *déclare* l'homme juste, mais qu'il le *rend* juste[1] ; erreur première dont on peut mesurer toute la portée. Nombreux sont les passages où la foi et les œuvres sont juxtaposées. « Ne t'imagine pas que la foi seule suffise, il y faut ajouter la vie. » « Ce n'est point par la foi seule qu'on est sauvé, mais encore par la souffrance et la patience. » Les œuvres de miséricorde surtout servent à acquérir la grâce. Il faut dire qu'en ces endroits la notion de la foi est autre que dans Paul

[1] « Dieu l'a aimé, non-seulement en lui faisant grâce du châtiment qu'il avait mérité, mais en le rendant juste.... Car s'il est bien heureux celui qui a reçu son pardon de la grâce divine, combien plus celui qui est justifié et qui a montré sa foi. » *In Rom*, hom. 8.

et qu'il ne sépare pas les œuvres de la disposition intérieure, sans laquelle elles n'ont aucune valeur à ses yeux. Lorsque, comme il lui arrive fréquemment, il ne parle pas même de la foi et fait dépendre le salut d'une bonne conduite (κατορθοῦν) on peut ne voir là qu'une accommodation au langage populaire. Il est plus difficile de justifier des passages où il promet une récompense particulière à la pauvreté dignement supportée, où il déclare que les « devoirs accomplis nous sont comptés en rémission des péchés, » où il dit à l'homme qui a fait une chute profonde : « Purifie-toi. — Comment et de quelle manière? — Pleure, gémis, fait des aumônes, réconcilie-toi avec l'offensé, etc. »

Il y a donc dans la doctrine de Chrysostome sur la justification deux courants qui se côtoient, tantôt s'approchant, tantôt s'éloignant, mais ne s'unissant jamais. Remarquons encore ici la correspondance qui existe avec l'idée que l'on se fait du péché. Quand le péché est reconnu dans toute son étendue et sa puissance, alors la foi, étant l'acte du cœur qui s'en détourne, devient le fait décisif dans l'appropriation du salut, et la justification se conçoit à la fois comme la mise en possession du pardon et comme le point de départ de la vie nouvelle. Mais si le péché n'est qu'un errement de la volonté, la nature demeurant d'ailleurs intacte, alors il n'est plus besoin pour être sauvé de faire mourir le vieil homme et de revêtir l'homme nouveau, il suffit d'une amélioration progressive de la volonté aidée de la grâce. Or ce dernier point de vue est évidemment celui qui se rapproche le plus des principes de l'école d'Antioche ; seulement la force avec laquelle les docteurs de cette école insistent sur la nécessité du secours de Dieu et sur l'impuissance de la volonté humaine réduite à elle même, les sépare nettement du pélagianisme pur.

Il était encore dans le point de vue d'Antioche de mettre une grande importance à la *repentance* (μετανοία) et d'en faire la condition de la vie nouvelle ; mais l'idée qu'on s'en fait n'est pas celle d'un acte fondamental de renouvellement intérieur, d'un acte de conversion ; on y voit plutôt une disposition qui se continue et devient habituelle. Assurément la repentance est par-

tie intégrante de la vie chrétienne et doit n'y manquer jamais. Cependant, à ne la présenter que par ce côté, il y a danger que l'état du régénéré ne soit conçu d'une manière superficielle et incomplète. En divers passages de Chrysostome, la repentance occupe une place qui n'appartient qu'à la foi : « Quand un homme quitte ses mauvaises œuvres et se tourne de tout son cœur vers le bien, quand il confesse ses péchés et fait acte de repentance, il est sauvé. » — « Grand est le pouvoir de la repentance ; elle nous rend purs comme la neige et blancs comme la laine, quand même nos âmes auraient été trempées précédemment dans le péché. Hâtons-nous donc de nous purifier. » — « Les péchés sont effacés par la confession qu'on en fait et par la douleur qu'on en éprouve. » — « La rémission des péchés est la source du salut et le prix (ἔπαθλον) de la repentance. » — « La repentance est le laboratoire où le péché est détruit. » Quand la repentance est appelée un *don céleste,* cela ne signifie pas précisément que c'est Dieu qui la produit, mais que d'une manière générale, elle a sa source en Dieu comme tous les biens dont nous jouissons. Comme Chrysostome distingue entre pardon et justification, on pourrait dire peut-être que pour lui le pardon s'obtient par la repentance et la justification par la foi ; mais il faut se rappeler que ses expressions ont trop peu de précision dogmatique pour qu'on en puisse déduire un système achevé.

En résumé donc, il y a deux faces dans la doctrine de Chrysostome, comme au reste chez plusieurs Pères de l'église, et c'est dans ses attaches avec l'école d'Antioche qu'il en faut chercher l'explication. D'un côté, il appartient à l'avenir, il tend la main à la théologie du moyen âge, si bien qu'on a pu le revendiquer comme un représentant du dogme catholique. Il est certain qu'il s'éloigne de l'évangile par la manière dont il s'exprime au sujet des bonnes œuvres et dont il exalte, en particulier, à titre de bonnes œuvres par excellence, des pratiques telles que les jeûnes, la virginité, la pauvreté volontaire, etc. Puis, quand il parle d'hommes qui ont fait plus qu'il ne leur était demandé, ne fraye-t-il pas la voie toute large aux *œuvres surérogatoires :* « Regarde, dit-il, combien d'hommes sont

allés plus loin que Christ ne leur avait commandé. Et toi, quelle sera ton excuse si tu ne fais pas même ce qui est prescrit, tandis que d'autres ont dépassé les limites de l'arène qu'ils avaient à parcourir? » D'un autre côté, il appartient au passé et il fait entendre des échos des temps apostoliques; c'est en paroles éloquentes qu'il rend témoignage à la gratuité du salut tel que saint Paul l'a proclamé. Il semble parfois qu'après Chrysostome et Augustin, la lumière qui éclairait les jours des apôtres se soit éteinte dans la nuit du moyen âge, pour ne briller de nouveau qu'à la Réformation. Cependant, longtemps encore les clartés s'en sont prolongées dans les siècles suivants, et dans les écrits de Chrysostome les rayons en sont si abondants que leur éclat suffit pour couvrir les obscurités et les taches de sa doctrine.

CHAPITRE VI

Morale.

Chrysostome a le sentiment très net de la liaison intime qui existe entre la foi et les œuvres. A ses yeux le dogme et la morale sont inséparables, et ce n'est pas lui qui fera consister la religion de Christ en deux parties indépendantes l'une de l'autre, les vérités à croire et les devoirs à pratiquer. — La disposition intérieure d'où procèdent la vie et les œuvres, c'est la *foi*. Dans quelques passages celle-ci est bien la foi en Christ, au sens évangélique; mais le plus souvent Chrysostome entend sous le mot de foi une disposition religieuse toute générale, l'entière soumission de la volonté propre à la volonté de Dieu.

Le bien c'est absolument ce que Dieu veut. Une chose peut-être mauvaise à notre sentiment; si Dieu l'a commandée et la veut, elle est bonne. Pierre fit une bonne œuvre quand il punit de mort Ananias et Saphira. La loi mosaïque était bonne aussi longtemps que Dieu la voulut; mais elle n'a plus d'autorité depuis que Christ l'a abrogée, et dès lors ceux qui en font la règle de leur vie, comme les Juifs, sont coupables parce qu'ils agissent contre la volonté de Dieu.

Pour apprécier la valeur morale d'un acte, il ne faut pas re-

garder seulement au fait extérieur, mais avant tout à la disposition d'où il procède, et tenir compte des intentions, des circonstances personnelles, du temps, etc.

La foi étant la disposition fondamentale et permanente du chrétien et la disposition intérieure déterminant la valeur morale des actes, il s'ensuit que la vie tout entière prend un caractère moral, doit être soumise à la volonté de Dieu, et qu'aucun acte, aucun moment n'échappe à cette loi. La vie civile doit être sanctifiée dans ses moindres détails. Dans un passage Chrysostome distingue en trois classes les choses et les actions diverses de la vie : celles qui sont évidemment bonnes en elles- mêmes, celles qui sont mauvaises, comme le meurtre et l'adultère, celles enfin qui ne sont ni bonnes ni mauvaises et qui n'acquièrent de valeur morale que par l'usage qu'on en fait, ainsi la richessse, la pauvreté. Une œuvre proprement dite ne peut jamais être indifférente.

Que pensait-il de la *vie ascétique des moines et des anachorètes ?* — Il aimait la retraite et la vie contemplative, mais il ne se laisse pas égarer par son penchant: il sait que la sanctification se poursuit au milieu des luttes et des tentations de la vie, et il ne saurait mettre un grand prix à l'existence facile et oisive des hommes qui fuient le monde au lieu de le combattre et de le vaincre ; rien n'est plus dangereux pour la vie chrétienne, remarque-t-il souvent, que la paresse et l'oisiveté. — Il combat l'idée, déjà alors répandue, qu'il y a deux morales, l'une plus facile, à l'usage d'un grand nombre, l'autre plus sévère pour le petit nombre de ceux qui veulent vivre dans la retraite et la méditation. « Ce n'est pas, dit-il, dans les déserts et dans les montagnes seulement qu'on peut vivre d'une vie honnête et sage, mais aussi dans les villes populeuses. Christ nous dit : Que votre lumière luise au milieu des hommes, non au milieu des montagnes ou du désert; les moines doivent se souvenir que l'amour pour Christ se montre dans l'amour du prochain et dans les services qu'on lui rend, et les parents faire de leurs enfants non des solitaires mais des chrétiens. »

Quant aux *biens de la terre,* ce qui est mauvais ce n'est pas la richesse en elle-même, ce sont les soucis du monde et la

tromperie des richesses. Il est permis d'être riche, pourvu que ce soit sans passion et sans avarice. Dans le jeune homme de l'Evangile, Christ ne condamne pas tous les riches, mais ceux qui sont attachés à leurs biens terrestres.

Le *jeûne* a de la valeur non par lui-même, mais par les sentiments qui l'accompagnent : il faut soumettre à l'abstinence non pas la bouche seulement, mais tous les sens Ce n'est pas de jeûner qui nous préservera de la colère de Dieu, mais de changer de vie. Le vrai jeûne ne consiste pas à se priver d'aliments, mais à se tenir éloigné du péché.

Il place très haut le *martyre*, mais il combat l'idée que les souffrances aient par elles-mêmes une valeur morale et un mérite ; tout dépend des sentiments de celui qui souffre : n'a-t-on pas vu souffrir et mourir pour une cause impie ? On est plus agréable à Dieu par l'amour fraternel et par le dévouement pour le prochain que par le martyre. Dans les persécutions, nous n'avons pas à courir au-devant des souffrances, mais à les supporter courageusement et virilement quand Dieu nous y appelle. — On retrouve chez Chrysostome le même point de vue élevé quand il s'oppose à ceux qui donnaient *au miracle* une importance exagérée et lui subordonnaient les œuvres morales et le travail de sanctification. Nous ne perdons rien à n'être plus opérateurs ou témoins de miracles. Notre but c'est d'être semblables à Dieu, et ce n'est pas en faisant des miracles que nous y parvenons, mais par notre renouvellement moral, par l'amour de Dieu et du prochain.

Sur le *mariage et le célibat* il s'exprime d'une manière qui étonne d'autant plus que, avec toute son époque, il avait une haute préférence pour le célibat. « Mieux vaut, dit-il, servir le Seigneur dans le mariage avec un cœur sincère et pur, que de fuir le mariage avec des dispositions contraires. » — « Saint Paul appelle vierge, non point celle qui n'est point mariée, mais celle qui s'inquiète des choses du Seigneur, et Christ déclare que la miséricorde vaut mieux que la virginité. Quand Jésus parle d'hommes qui se sont fait eunuques pour le royaume des cieux, il n'entend point parler d'une mutilation physique, mais du retranchement des mauvaises pensées. » — A l'idée, dès

lors populaire, que le mariage est un état inférieur, dont le chrétien parfait doit s'abstenir, il oppose à réitérées fois celle-ci, que la vérité du christianisme et sa puissance sanctifiante paraissent précisément lorsque, dans la vie conjugale, on sert Dieu et qu'on gouverne sa maison selon la volonté et la discipline du Seigneur. « Fuir les femmes comme des créatures qu'il faut avoir en horreur, ce n'est pas faire preuve de sagesse ; la vraie sagesse (σωφροσύνη) consiste dans la chasteté du cœur et dans l'empire sur soi-même (ἐγκρατεία). » Toute attaque contre le mariage lui paraît une attaque contre la virginité elle-même. Enoch était marié et néanmoins il marcha avec Dieu, d'où il suit que pour être marié on n'en est pas moins agréable à Dieu. Même le *second mariage,* il ne croit pas devoir le condamner, bien que dans son opinion il y ait beaucoup de choses à dire contre, et que les chrétiens doivent y bien penser avant que de faire ce pas. Si l'apôtre exige, 1 Tim. V, 9, que la veuve à enregistrer ait été « femme d'un seul homme, » ce n'est pas qu'un second mariage soit condamnable en lui-même, — une telle opinion serait une hérésie, — c'est que, la veuve qui ne s'est point remariée s'est consacrée aux exercices de piété et aux bonnes œuvres [1].

Voilà tout un côté de la morale de Chrysostome où il est impossible de ne pas reconnaître les principes du pur évangile tels qu'ils découlent de la justification par la foi ; mais il y a un autre côté, dans cette morale, par lequel elle se rapproche singulièrement de celle du moyen âge. Cela tient encore au point de vue sotériologique de l'école d'Antioche. Plus dans l'appropriation du salut on insiste sur l'action de l'homme, plus en morale on est conduit à insister sur l'œuvre, non pas en tant que manifestation de la vie intérieure, mais sur l'œuvre

[1] L'interprétation que Théodore donne de ce passage est intéressante. Il l'entend non d'une veuve qui ne s'est point mariée une seconde fois, mais d'une veuve qui pendant son mariage n'a point vécu avec d'autres hommes qu'avec son mari. « Qui a été femme d'un seul homme, dit l'apôtre, et non pas qui n'a pas été mariée une seconde fois, » parlant d'une femme demeurée fidèle à son mari et ayant vécu soigneusement avec lui seul, soit qu'elle n'en ait eu qu'un, soit qu'elle en ait épousé un second.

considérée en elle-même, isolément et dans sa valeur propre. A côté de la série de passages très évangéliques qui viennent d'être rappelés, il y a dans Chrysostome une autre série de passages en apparence opposés.

Son admiration pour la *vie monacale* le conduit à lui attribuer déjà quelque chose de méritoire et de surhumain. « La vie des anachorètes est comme celle des anges dans le ciel; aucune parole déshonnête ne peut sortir de leur bouche, ni plaisanterie, ni grossièreté; tous leurs discours sont dignes du ciel. Rien dans leurs hôtelleries qui soit trop mauvais pour les cieux, car même les anges descendent chez eux ainsi que le maître des anges. » — « Quant à nous nous sommes devenus pires que des êtres destitués de raison, tandis que les moines sont semblables aux anges. »

C'est dans le même langage que souvent il s'exprime au sujet du *martyre*. Les corps des martyrs sont des offrandes agréables à Dieu qui portent bonheur aux villes qui les gardent. — En quelques endroits il semblerait même admettre que les *saints* peuvent prier pour nous : « Recourons, dit-il, aux prières des saints. » Sans méconnaître la gravité de ces paroles, il faut constater cependant que le recours à l'intercession des saints n'est autorisé que conditionnellement : « les prières des autres nous sont inutiles si nous n'y aidons nous-même par de sérieux efforts. » Il ne faut pas oublier non plus qu'en ces passages, il s'agit d'hommes encore vivants et auxquels il attribuait une grande puissance de prière; que ce sont des paroles prononcées occasionnellement, qui n'ont pas dans sa pensée une valeur dogmatique, et dont il ne faut pas trop presser le sens. D'autres propositions en effet ont un sens tout opposé. Ses explications de Math. XII, 47-48; Jean II, 4, sont fort éloignées de quelque mariolâtrie que ce soit : « Comme mère du Seigneur, Marie n'avait aucun mérite, dit-il; elle était auprès de son fils dans la position de celui qui reçoit, ni plus ni moins que toute créature humaine, mais elle l'oublia quelquefois, quand elle voulut user d'une autorité qui ne lui appartenait pas. Il y eut de sa part imprudence et orgueil à venir chercher Christ et à le faire appeler, alors qu'il était occupé à en-

seigner; elle aurait dû l'écouter elle-même tranquillement, et elle méritait en plein la solennelle déclaration par laquelle elle fut repoussée. Ce fut une pensée non moins orgueilleuse qui l'engagea à demander à son fils de se glorifier par un miracle, tandis que son devoir eût été de l'adorer elle-même comme son Seigneur. »

Quant à la *pauvreté volontaire* et à la *virginité*, ici encore des déclarations dans un sens tout opposé à celles que nous avons vues sur le même sujet. Chrysostome rappelle le langage des stoïciens quand il exalte en paroles inspirées la pauvreté volontaire, laquelle affranchit l'homme des besoins et des passions, et lui donne ainsi une position supérieure à celle du reste des humains : « le pauvre volontaire resplendit comme l'or, il brille comme la perle, il a l'éclat de la rose,... il ne commande pas aux hommes, mais il commande aux démons; il ne combat pas avec les hommes, mais avec les anges, etc. » C'est ainsi encore qu'il exalte la *virginité*, qui selon lui était l'ordre primitif établi de Dieu pour l'homme, puisque la copulation charnelle n'a été introduite qu'après la chute. Le célibat est un état angélique qui conduit plus facilement à la perfection, qui rend plus apte au royaume des cieux. On ne concilie pas cela avec ses affirmations précédentes sur le mariage.

Les autres points de morale sur lesquelles Chrysostome s'étend volontiers et dans un grand nombre d'homélies servent moins à caractériser sa doctrine et la position qu'il occupe relativement à l'école d'Antioche qu'à caractériser les idées et les mœurs de son temps.

Les masses étaient entrées dans l'église et les mœurs païennes avec elles : lutter contre celles-ci fut le constant effort de Chrysostome. Les chrétiens se laissaient entraîner au *théâtre* et au *cirque*, il s'en indigne : « Quand tous vous courez à ces pompes de Satan, quel courage puis-je avoir encore à vous donner l'instruction chrétienne? » C'était le théâtre de la décadence offrant les spectacles les plus impudiques aux délectations de la populace païenne. — Il ne se lasse pas de sévir contre le *luxe*, la *mollesse*, la *vie sensuelle* trop souvent accompagnée de luxure, qui régnaient chez beaucoup de chrétiens, chez les femmes sur-

tout. — Il flétrit l'étrange coutume de femmes vivant chez des célibataires (συνείσακτοι, *mulieres subintroductæ*), et il en signale l'immoralité et le ridicule avec des détails et une crudité qui ne se concilient pas avec ce que nous appellerions la dignité de la chaire. — Point de délicatesses non plus quand il peint les péchés d'*impureté* et de *débauche;* il ne se contente pas d'allusions, il nomme les choses par leur nom, produit le vice au grand jour et s'y arrête même plus longtemps et avec plus de détails qu'il ne faudrait. — On connaît l'absence de ménagements, le courage intrépide et la liberté vraiment héroïque avec laquelle il attaqua les vices des grands, les péchés de la cour, un ministre tout puissant et la vie dissolue d'une impératrice non moins puissante : il est prédicateur de la cour, mais un prédicateur de cour « sans peur et sans reproche. »

Mentionnons encore ses fréquentes exhortations à la *charité* et aux *œuvres de miséricorde;* elles forment assez habituellement la péroraison de ses homélies. C'est un thème sur lequel il revient sans cesse avec des variations infinies. Il faut, dit-il, que le maître qui enseigne à lire aux enfants leur apprenne d'abord la lettre A et qu'il y revienne sans cesse jusqu'à ce qu'ils la connaissent bien, de même je ne dois point me lasser de vous exhorter toujours de nouveau à une charité cordiale, car la charité est le fondement de toute la vie chrétienne.

Chrysostome est essentiellement un moraliste et par cela même il est de l'école d'Antioche, car ce qui caractérise cette école c'est le point de vue positif et moral. Une exposition systématique de la morale du grand évêque pourrait être l'objet d'une étude spéciale.

LA RÉVOLUTION PROTESTANTE

PAR

E. RICOTTI [1]

IX

Il est difficile de mieux flétrir l'intolérance, cette éternelle plaie des églises, mais il est difficile aussi de mieux condamner le principe d'autorité que de le présenter comme une excuse pour l'intolérance elle-même, et il est impossible de montrer plus clairement que les églises protestantes sont dans une position bien meilleure que l'église catholique, puisqu'elles n'ont pas une telle excuse, et que, si elles ont été intolérantes, elles ont été infidèles à leurs propres principes, et cela par tradition, ou si l'on veut, grâce à l'éducation première reçue du catholicisme.

Voici maintenant le portrait des puritains :

« En face de Jacques Ier ce prince spirituel et savant, mais fat, nerveux, inerte et lâche, auquel on aurait pu appliquer ce vers du Dante :

Et vous proclamez roi le dernier des prêcheurs,

se trouvaient les puritains, avec leur suite nombreuse, leur fière volonté, leur propos délibérés, irrités par les persécutions, exaltés par les luttes parlementaires des dernières années du règne d'Elisabeth, et par les triomphes remportés sur elle dans la suppression des monopoles. Au lieu de s'inspirer de l'Evangile, source inépuisable de charité, ils fomentaient les noires passions de la haine et de la vengeance au moyen des récits les plus cruels de l'Ancien Testament, auquel ils se conformaient d'ail-

[1] Voyez la livraison du mois d'avril 1875, pag. 240.

leurs soit en donnant à leurs enfants les noms des guerriers et des patriarches hébreux, soit en observant le sabbat, soit en tirant les principes de leur vie privée et publique des exemples les plus grossiers de l'histoire juive qu'ils citaient comme des modèles contre la tyrannie du prince et de l'église dominante. Le vêtement, le langage, l'allure, les études de cette secte rigide étaient réglés à la façon des pharisiens, et pour eux le plus simple divertissement était un péché ; — l'harmonie des orgues, la peinture, la sculpture, semblaient des arts diaboliques ; la littérature latine elle-même était proscrite, parce qu'on y rencontre les noms des dieux païens. Les plus exagérés d'entre eux se faisaient distinguer à leurs cheveux rasés, à leur figure triste, à leurs yeux tournés en haut, à leur voix nasillarde et à un certain jargon plein de phrases et d'images bibliques ; au reste, savants, plus que les anglicans, méfiants, obstinés, constants jusqu'au martyre. »

Ce portrait est superficiel et partial. L'auteur y relève avec trop d'insistance les défauts extérieurs des puritains, et oublie d'un côté leurs vices fondamentaux, et de l'autre la piété réelle et la puissante vie religieuse qui se cachaient sous leurs dehors ridicules, et qui les rendirent capables de fonder les colonies américaines aujourd'hui transformées en nation grande et libre.

Voici pourtant une appréciation plus raisonnée des partis qui se disputèrent le pouvoir et l'influence religieuse en Angleterre.

« En conséquence du Covenant conclu pour la défense commune, en faveur de l'église presbytérienne et de la liberté des deux royaumes vis-à-vis de la couronne, le parti presbytérien prit le gouvernement des affaires civiles et religieuses du Royaume-Uni, signalant sa domination par des excès de ferveur religieuse et de tyrannie politique. Au fait il excluait des bénéfices ecclésiastiques tous les dissidents non-seulement des églises catholique et anglicane, mais aussi des nombreuses sectes indépendantes. Il privait aussi des offices municipaux et du droit d'élection quiconque n'adhérait pas au Covenant, et prohibait tout divertissement public même pour les enfants. Les presbytériens voulaient deux réformes, la première dans

l'église, absolue, générale, savoir : la substitution officielle de leur église à l'église anglicane ; la seconde dans l'état, incertaine et modérée, car ils étaient prêts à se ranger à un régime politique quelconque pourvu que leur église triomphât.

« Les presbytériens réclamaient donc dans l'église ce qu'ils repoussaient dans l'état, et tandis que, contre les évêques anglicans, ils soulevaient les passions démocratiques, ils invoquaient, contre les amateurs de république, des principes et des systêmes aristocratiques et monarchiques. — Timides et téméraires, rebelles et despotiques, ils persécutaient alternativement les évêques au nom de la liberté et les indépendants au nom du respect des lois. Ils donnèrent une preuve évidente de leur despotisme religieux et moral en supprimant, en 1643, la liberté de la presse, si éloquemment défendue par Milton. C'est pourquoi leur tyrannie ouvrit la porte à un nouveau parti de révolutionnaires plus radicaux et plus fidèles au principe de la liberté, aux indépendants, qui étaient peu nombreux, mais fermes et résolus, avec un système d'idées bien lié, et prêts à en admettre toutes les conséquences. En effet, pendant que les presbytériens cherchaient l'accord avec le roi pour établir officiellement leur église, les indépendants visaient à établir la république dans l'église et dans l'état. »

Je supprime à regret le portrait de Cromwell qui, tracé au point de vue politique, sort du cadre que je me suis imposé dans cette analyse, et je termine ce chapitre par ces considérations générales de l'auteur :

« L'histoire de l'Angleterre présente un contraste frappant et presque effrayant entre l'amour de la nation pour la liberté et l'intolérance religieuse de l'église officielle. La clef de ce contraste et le secret de la faiblesse de cette église est dans le caractère incomplet de la réforme anglaise et en particulier dans l'alliance de l'église avec l'état. Mais l'amour de la liberté a fini par triompher. Aussi l'église anglicane a-t-elle été dépassée par les diverses églises qui se sont formées plus tard ; d'abord et en partie par les presbytériens, puis par les indépendants, les méthodistes et les baptistes qui ont complété la révolution religieuse et assuré la liberté

politique dans le Royaume-Uni. Aujourd'hui l'église anglicane, qui ne compte plus la moitié de la population, n'a d'autre moyen de se relever de son état de mort, que la séparation d'avec l'état déjà effectuée en Irlande, mais nécessaire à toute l'Angleterre pour consolider l'édifice remarquable de ses libertés. »

IX

Après avoir indiqué les causes, les origines et les conséquences locales de la révolution protestante dans les divers pays de l'Europe, l'auteur termine en en faisant ressortir les conséquences générales. Et tout d'abord les avantages pour l'église catholique.

Le protestantisme loin de détruire l'église romaine la fortifia :

1° En séparant d'avec elle tous ceux qui ne partageaient pas ses vues.

2° En la poussant à formuler plus nettement ses dogmes et sa discipline au moyen du concile de Trente.

3° En fortifiant par réaction l'autorité du pape et en concentrant toute la direction de l'église dans les mains de la curie romaine.

4° En provoquant une réforme des mœurs chez les papes et dans le clergé.

5° En suscitant dans l'église romaine une nuée d'ordres religieux et d'hommes capables qui diffèrent des anciens en ce qu'ils ne sont pas contemplatifs, mais actifs.

6° En amenant la formation de la compagnie de Jésus, qui est le résumé de tous les efforts faits par le principe d'association au sein de l'église catholique pour arrêter les progrès du protestantisme, et qui, dans ce but, sut réunir dans ses mains la triple puissance morale, politique et matérielle.

L'auteur n'est pas sans avoir vu les inconvénients qui accompagnèrent chacun de ces avantages. Ainsi par la formation des églises protestantes Rome perdit un tiers de l'Europe ; le concile fut dominé et mené par l'intérêt politique ; le gouvernement de l'église catholique tourna à la monarchie absolue, au

détriment de l'épiscopat et contre le pouvoir civil; les ordres et les hommes religieux, tout en relevant le catholicisme le compromirent souvent, et les jésuites, en particulier, tout en servant Rome aveuglément, la conduisirent où ils voulurent, savoir à la domination politique sous prétexte de religion. Après cela il est bien permis de se demander si les faits indiqués par l'auteur sont des avantages ou des malheurs, et s'ils ont été des causes de relèvement ou des causes de ruine pour l'église catholique romaine.

Viennent ensuite les conséquences pour l'Europe et la civilisation.

1° Le traité de Passau et la paix d'Augsbourg, qui furent les plus insignes exemples de *modus vivendi* entre croyances diverses et le premier pas important dans la voie de la liberté religieuse.

2° La guerre de trente ans, qui résulta des imperfections et de la violation des mêmes traités et qui ébranla toutes les institutions et tous les intérêt européens.

3° La paix de Westphalie, qui rétablit sur de nouvelles bases l'équilibre européen, créa les congrès internationaux et y introduisit à la fois les puissances maritimes et les petites puissances.

4° L'exclusion volontaire de la papauté du concert politique européen, soit parce qu'elle ne voulut pas traiter avec les puissances protestantes, soit parce qu'elle repoussa les articles de Westphalie, ce qui mit fin à son influence politique.

5° La déchéance des deux maisons d'Autriche, de la branche espagnole par la perte des Pays-Bas, et de la branche allemande par la diminution de son influence en Allemagne et par la perte de l'Alsace.

6° La rupture du lien séculaire entre Rome et l'empire et du plan cosmopolite qu'ils poursuivaient ensemble, rupture qui força l'empire à être *allemand* et l'église à être *romaine*.

7° La transformation des liens du corps germanique par l'indépendanee et la permanence de la Diète, et par suite, la dissolution lente de l'empire comme tel.

8° La naissance de la Prusse protestante, qui se mit à la

tête de l'Allemagne réformée et devait plus tard éliminer l'Autriche de l'empire allemand renouvelé.

9° La proclamation du principe de la liberté religieuse, la plus précieuse acquisition de l'esprit moderne, la base de toutes les autres libertés et l'acheminement à la séparation de l'église d'avec l'état.

En conclusion, la révolution protestante porta de bons fruits dans l'ordre religieux, dans l'ordre intellectuel, et dans l'ordre social et politique. Dans l'ordre religieux, en forçant l'église catholique à retourner quoique faiblement à ses propres principes et à se réformer; en obligeant les esprits à considérer à fond les questions religieuses et à en sentir l'importance, ce fut une digue puissante contre l'incrédulité et l'immoralité qui envahissent le monde sous l'écorce des cérémonies extérieures; et en renouvelant ainsi la vie religieuse individuelle et intérieure qui était près de s'éteindre. Dans l'ordre intellectuel, le principe du libre examen appliqué d'abord à l'étude de la Bible passa dans les sciences, y développa l'esprit d'analyse et d'observation, d'expérience et de calcul et renouvela entièrement le monde scientifique et littéraire. Enfin dans l'ordre politique et social le même principe porta l'esprit humain à l'étude des droits de l'humanité, poussa les peuples à la recherche de leur indépendance et plaça le progrès moderne sur sa vraie base, le perfectionnement de l'individu.

XI

Arrivé au terme de son travail, l'historien se demande pourquoi, depuis la réforme, ni l'église catholique, ni les églises protestantes n'ont étendu leur champ respectif d'activité, n'ont rien conquis l'une sur l'autre et sont restées ce qu'elles étaient après la paix de Westphalie. L'observation déjà faite que et caractère des peuples du nord les dispose à la méditation et à la vie intérieure, et que les peuples du midi vivent d'imagination et d'autorité, et préfèrent une religion extérieure, ne suffisant pas à expliquer ce phénomène, l'auteur en donne les raisons suivantes :

« 1° Une cause commune aux deux églises fut l'indifférence générale, accompagnée de l'incrédulité qui tendait à annuler le christianisme, et du rationalisme qui visait à le transformer en secte philosophique. La question n'était donc plus de choisir entre Rome et Luther ou Calvin, mais d'accepter ou de refuser l'évangile. Ce fait nouveau nuisit moins aux peuples protestants qui possèdent de fortes convictions, qu'aux nations catholiques qui n'ayant qu'autorité et superstition, étaient exposées à céder au doute et à tomber dans le scepticisme le plus cynique. Il en résulta qu'après Westphalie on ne combattit plus entre catholiques et protestants, mais entre chrétiens et rationalistes ou incrédules, et cela arrêta les progrès respectifs des deux églises.

» 2° Mais à cette cause générale et commune s'ajoutent des causes spéciales et particulières.

» Et tout d'abord celles qui arrêtèrent les conquêtes du protestantisme sur Rome :

» *a*) L'efficacité des réformes introduites dans l'église romaine.

» *b*) L'inconséquence du luthéranisme et de l'anglicanisme qui, après avoir proclamé *que tout chrétien est prêtre,* retinrent la hiérarchie.

» *c*) La rigidité et l'intolérance du calvinisme.

» *d*) La *réserve ecclésiastique* stipulée dans l'accord d'Augsbourg pour ce qui concerne l'Allemagne.

« *e*) L'opposition matérielle des princes et surtout des deux maisons d'Autriche.

» *f*) Les divisions du protestantisme qui le discréditèrent, non à cause de la discussion qui lui est naturelle, mais à cause de l'impossibilité d'arriver à un accord. »

L'auteur a oublié d'indiquer la double œuvre du jésuitisme et de l'inquisition qui, en calomniant le protestantisme et en effrayant les consciences catholiques, empêchèrent, plus que tout autre cause, les progrès de l'évangile.

« Viennent ensuite les causes qui arrêtèrent les progrès de Rome sur le protestantisme :

» *a*) La suspension des réformes catholiques, causée par la

tiédeur générale et suivie d'un recul qui fit retomber le clergé dans les anciens scandales et prépara beau jeu à l'incrédulité.

» *b*) Aux rêves de domination universelle, détruits par la déchéance politique de la papauté, succéda la passion étroite du pouvoir temporel local; et au grand népotisme du moyen âge, qui avait bouleversé le monde succéda le népotisme mesquin qui ruina les états de l'église.

» *c*) La décadence du gouvernement temporel des papes.

» *d*) La décadence du gouvernement spirituel de l'église.

» *e*) La lutte de Rome contre les nations, concernant la juridiction et les immunités ecclésiastiques.

» *f*) La haine de Rome contre la liberté, la science et la civilisation.

» *g*) L'union réelle ou apparente de l'église avec la compagnie de Jésus qui dégénéra bientôt, négligea les luttes de la foi, concentra tous ses efforts à l'accroissement de sa puissance matérielle et politique, et nuisit grandement au catholicisme, soit en se faisant croire nécessaire, ce qui compromit l'église et amena la réaction de Ganganelli, soit en y introduisant une doctrine équivoque et une morale corrompue, ce qui provoqua la lutte avec le jansénisme, soit enfin en énervant les esprits par une éducation servile et hypocrite, ce qui souleva contre elle, contre l'église et contre la religion en général, la tempête du XVIIIe siècle qui, pour certains pays, dure toujours.

» Ces diverses causes non-seulement empêchèrent les progrès du catholicisme sur le protestantisme, mais encore exposèrent l'église romaine à deux modifications extraordinaires dont l'une est accomplie, savoir la perte du pouvoir temporel, et l'autre s'accomplira peut-être dans un avenir peu éloigné. Tout dépend de l'attitude de l'église à l'égard des jésuites. L'église romaine doit les retrancher tout à fait, et elle le fera, à moins qu'elle ne veuille s'exposer à de nouvelles blessures et à une chute définitive. »

Cette dernière partie est sans contredit la meilleure de l'ouvrage. L'ampleur et l'exactitude du jugement d'ensemble y corrigent en grande partie les erreurs de détail que nous avons dû relever. S'il faut dire notre impression générale, nons n'hé-

sitons pas à déclarer que la largeur de vues et l'impartialité d'appréciation dont M. Ricotti fait preuve dans ses ouvrages sur le protestantisme lui méritent la reconnaissance de tous les protestants et l'admiration de tous les amis de la vérité, et pour notre part, nous sommes heureux de lui témoigner l'une et l'autre non-seulement au nom de la justice historique, mais aussi au nom de la science de l'histoire religieuse que les ouvrages de M. Ricotti contribueront grandement à relever en Italie.

OSCAR COCORDA.

NECROLOGIE

AMI BOST

Lorsque l'homme remarquable envers lequel nous désirons nous acquitter d'un devoir de pieuse reconnaissance commença son ministère, l'église de Genève, tout en proclamant hautement qu'elle n'avait pas de confession de foi, se croyait le droit d'interdire la prédication de certaines doctrines et expulsait de son sein les prédicateurs qui ne voulaient pas se soumettre à ses injonctions. — Chacun sait assez où nous en sommes aujourd'hui.

Ce contraste, déjà fort remarquable en lui-même, le devient bien plus encore lorsqu'on se rappelle que ces deux pratiques si différentes ont été tour à tour patronnées par le même parti religieux qui gouverne et domine aujourd'hui l'église, exactement comme il le faisait au commencement du siècle. Quelle est donc la voie que l'on a suivie pour passer ainsi d'un extrême à l'autre? Comment se fait-il que deux politiques si différentes aient pu être défendues par la même école théologique? Et le bon public, après avoir approuvé une des politiques, comment en est-il venu à soutenir avec non moins d'ardeur le mode de vivre contraire, si même il s'est aperçu qu'elle se transformait étrangement cette église de ses pères à laquelle il se croyait toujours fidèlement attaché?

En parlant d'Ami Bost, on a une occasion toute naturelle de répondre à ces questions. Mais, chut!... Le champ des controverses ecclésiastiques est envahi à cette heure par de trop hautes puissances pour qu'il puisse être question de marcher sur leurs brisées.

La réserve dans laquelle nous nous renfermons est d'autant plus acceptable que, bien loin de nuire à la mémoire de ce brave soldat de la vérité qui doit nous occuper, elle ne saurait que la servir. L'élément polémique est en effet chez lui le petit côté, la forme locale et temporaire. Ce qui importe avant tout c'est de bien se rendre compte du grand côté de cette individualité, qui fait de ce ministre genevois un personnage historique dans le monde religieux de nos pays de langue française.

Il suffit de prononcer le nom d'Ami Bost, du *père Bost*, comme dit notre génération, pour évoquer le souvenir d'un homme qui a différé étrangement du milieu dans lequel il a été appelé à vivre. A première vue, vous vous trouvez en face d'une espèce de Melchisédec, sans père, ni mère, ni généalogie, trop souvent d'un Ismaël. Bost lui-même et son entourage avaient le vif sentiment de la chose, sans arriver à s'en rendre compte. Il suffisait même de faire un court séjour dans le milieu agité de Genève pour saisir le frappant contraste. Vinet se faisant l'écho de l'impression que deux braves Bâlois avaient rapportée d'une visite faite dans cette ville en 1827, déclare quelque part : « Ils n'ont trouvé de largeur et de support que chez le ci-devant belliqueux Bost, qui a, il est vrai, beaucoup d'esprit, ce qui sert dans certains cas à être raisonnable. »

Cet isolement s'explique par une manière différente de comprendre le christianisme. Ami Bost fut chrétien avant d'être théologien, tandis qu'autour de lui bien des personnes débutèrent par être orthodoxes, sauf à devenir chrétiennes plus tard. Tout est là. Voilà pourquoi il pouvait écrire la page suivante à une date où ses contemporains n'en soupçonnaient nullement la haute portée : « Nous sommes convaincus, dit-il, que l'église, oui l'église même de Christ, suit, par la volonté de son chef suprême, une marche progressive, laborieuse, pleine de crises, lente mais réelle, vers une conception plus saine et plus spirituelle de la révélation qui lui a été accordée.... Nous convenons que la véritable orthodoxie même doit nécessairement se compléter, devenir plus équitable envers ses adversaires et déposer plus d'une de ces exagérations ou de ces étroitesses qui ont elles-mêmes contribué en grande partie à produire les fausses doctrines dont elle se plaint. »

Cette manière différente de sentir les choses religieuses tenait à ce que, sous l'influence de son père et des moraves, Ami Bost avait été habitué dès l'enfance à considérer l'Evangile comme une affaire vivante et pratique, s'adressant en tout premier lieu au sentiment, au cœur, à la conscience. Aussi, dès que sous l'influence des Anglais trop de gens en vinrent à se préoccuper de la religion dans un intérêt avant tout intellectuel, dogmatique, Bost entra-t-il en lutte ouverte avec eux. Déjà en 1827, dans une brochure, *Christianisme et théologie*, il proteste énergiquement contre le rationalisme qui envahit le Réveil sous le nom d'orthodoxie. Il déclare qu'il ne laissera pas les fers d'une secte quelconque s'appliquer à son cœur; les prétendus représentants de la saine doctrine sont dénoncés comme de faux docteurs,

aussi gravement coupables en fait d'hérésies pratiques que le sont ceux qu'ils attaquent en fait d'hérésies de doctrine. Plus tard lorsqu'on présenta la Bible comme une espèce de manuel de droit canon, réglant de point en point tout ce qui regarde la constitution de l'église et jusqu'aux moindres détails du culte, c'est encore Bost qui, dans ses *Recherches sur la constitution des églises*, protesta en faveur du spiritualisme chrétien étrangement méconnu. — Tout en croyant fermement à la divinité de Jésus-Christ, il s'oppose à ce qu'on fasse de cette doctrine le début de la prédication, le dogme initial du christianisme. Ce dogme a quelque chose de spéculatif qui ne saisit pas aussi vivement la conscience que celui du péché de l'homme, de la régénération et surtout de la rédemption. On peut croire réellement à la divinité de Christ sans être pour cela un vrai chrétien, ayant une piété personnelle, pratique et vivante. Voici une idée qui n'est pas moins frappante : le pain et le vin de la cène, qui doivent rappeler le prompt retour de Jésus-Christ, en sont venus à être sa personne même bien réelle, rien de moins que son propre corps et son vrai sang. Rompant avec toutes les opinions courantes, Ami Bost rétablit hardiment le sens primitif de cet acte étrangement défiguré par la passion du merveilleux. « Le mot de notre Sauveur relatif à la cène ne signifie pas, dit-il, que nous devons manger et boire *pour* nous souvenir de lui, mais que nous devons nous souvenir de lui *toutes les fois* que nous mangeons et buvons. » Cette opinion hardie semble avoir pour elle l'exégèse historique. Les premiers chrétiens, les apôtres eux-mêmes n'avaient nul soupçon des périodes de développement que l'église a dû traverser pendant dix-huit siècles. Ils s'attendaient à voir revenir le Seigneur au premier jour , à chaque instant pour établir son royaume. C'est bien chaque fois qu'ils mangeaient et qu'ils buvaient et non pas seulement quatre fois par an, aux grandes communions, qu'ils devaient se rappeler le retour de leur Maître.

Sur ces divers points, Bost rencontre juste, tout en ignorant les travaux de la critique moderne qui devaient confirmer ses vues, mais en obéissant simplement aux seules directions de sa conscience chrétienne. C'est bien quelque chose que de tomber si juste en des points de cette importance : si nous écrivions un panégyrique ou un discours académique, nous pourrions, sans trop de complaisance, parler à ce propos de traits de génie.

Une seule chose a lieu de surprendre : comment se fait-il qu'un homme si bien doué n'ait pas exercé une influence plus étendue, plus profonde et plus décisive? — Mais s'il a toujours été parmi les bat-

tus, c'est apparemment qu'il n'avait pas les qualités indispensables pour réussir, diront ceux qui estiment que, comme dans la *Morale en action*, le vice est toujours puni et la vertu récompensée. Le ton de sa polémique n'aurait pas non plus été de nature à préparer un accès facile à ses convictions. — « Sans doute, répond Ami Bost, la perfection de la conduite, c'est de savoir allier la charité et la force. Mais pourquoi vouloir toujours la perfection dans une de ces vertus et jamais dans l'autre? Et puis, de quel droit exige-t-on la perfection chez autrui quand on ne l'a pas soi-même? » Il estime que cette violence qu'on lui a tant reprochée fait tout le mérite de ses actes et de ses écrits : on ne peut écrire sur la religion du même style que sur la physique ou la géométrie. — C'est donc à prendre ou à laisser : gardez-vous, sous prétexte d'obtenir plus de miel, d'enlever à l'abeille son aiguillon inutile : elle en mourrait immanquablement. — Vous accorderez du moins qu'Ami Bost fut un excentrique? — Reste à savoir ici qui est le plus près du vrai point central, l'accusateur ou l'accusé. Il est dans le monde de la pensée certaines personnalités fort rares, qui ont un rôle aussi important à remplir qu'en mécanique ces engins, appelés excentriques, dont on se sert pour changer la direction des mouvements. Deux partis, deux écoles sont en présence, mais la question n'avance pas parce qu'on ne peut plus s'atteindre. Arrive un simple volontaire, un soldat de fortune qui signale le point faible des deux tendances. Aussitôt les rangs se rompent; il en résulte un désordre effroyable dans lequel personne ne sait plus reconnaître son drapeau. Téméraire! imprudent! excentrique! crie-t-on de toutes parts; encore un peu de temps et sans votre intervention, aussi peu charitable qu'intempestive, nous remportions une victoire complète. Puis arrive plus tard l'histoire calme et impartiale qui finit par constater, à son tour, que ce prétendu esprit excentrique n'a fait que ramener vers la grande route royale, au centre même du problème, des écoles et des partis qui s'égaraient dans les chemins de traverse et perdaient leur temps à débattre de simples points extérieurs, à la circonférence des problèmes. Eh bien, si Ami Bost s'est acquis une réputation d'excentricité, c'est en partie parce qu'il lui a été donné plusieurs fois d'intervenir ainsi pour ramener ses contemporains sur la grande ligne droite et centrale que le Réveil eût dû suivre pour éviter les catastrophes, les réactions désastreuses, suivies de révolutions.

Cette explication, déjà donnée du vivant de Bost, par un ami à courtes vues et trop absolu, est incomplète : si Bost n'a pas été ex-

centrique, il s'en est cependant donné les airs, et ce fait suffit pour décharger tant soit peu les contemporains. C'est ainsi que nous arrivons chez cette riche personnalité au point faible qui, comme d'ordinaire, se trouve tout à côté du point fort. Ami Bost fut non pas un quiétiste, certes, mais un mystique égaré entre des latitudinaires d'une part et des ultradogmatiques de l'autre. Chaque fois qu'il fait appel au sentiment religieux immédiat, il triomphe et des uns et des autres. Mais il s'en tient à cet appel, et c'est là son faible. Les ultradogmatiques se croient en possession d'un système chrétien qu'ils ont puisé dans la Bible; Bost maintient avec raison que la Bible ne nous fournit aucun système, mais il a le tort de penser que le fidèle, aidé de sa conscience et de sa raison, n'est pas appelé à systématiser de son mieux ces vérités religieuses dont il a fait l'expérience. C'est donc l'absence complète de tout élément spéculatif et systématique qui est le côté faible de cet homme si original; avec quelques idées fondamentales, certains points de repère, des aperçus supérieurs dominant tout le domaine des choses religieuses, il eût inévitablement apporté plus de pondération dans ses vues et évité ces allures excentriques dont un esprit prime-sautier et absolu ne peut se garder quand il traite les sujets isolément, d'une manière analytique. Telle est, semble-t-il, la clef de cette personnalité si énigmatique. Bost fut avant tout un mystique, — c'est là le secret de son originalité et de sa force; mais il ne voulut être systématiquement qu'un mystique, c'est là ce qui le paralysa, à bien des égards, ce qui ne lui permit pas d'assurer à ses idées, souvent si justes et si fécondes, l'accueil auquel elles avaient droit.

Voilà pourquoi il fut toujours suspect aux grands personnages qui s'étaient donné la mission d'être les gardiens de la saine doctrine, sans qu'ils osassent jamais l'accuser d'hérésie ou d'incrédulité. C'est que personne ne le dépassait en fait de foi, d'héroïsme, de dévouement à la cause de la vérité. Il irritait par sa grande liberté à l'égard de la doctrine qu'il n'avait garde de confondre avec la religion. Mais il imposait par sa piété.

Malgré les nombreux défauts d'Ami Bost, — car pour être fidèle à la mémoire de cet homme humble et franc, nous devons ajouter qu'il était le premier à déclarer ne pas être moins bien partagé qu'un autre à cet endroit, — ce qui a fait sa supériorité et sa force, c'est que mieux que personne il a pris au sérieux la devise du Réveil: soumission à la seule Parole de Dieu, indépendance absolue à l'égard des systèmes humains. Déjà en 1821 il écrivait ces remarquables pa-

roles : « Oui, j'aurai à mon tour mes pensées à moi, et j'aimerai Dieu à ma façon. Je ne serai pas de Jean, *encore moins de Paul*, peut-être; mais j'espère que je serai de Christ. » Tandis que tel contemporain, s'imaginant avoir trouvé la vérité absolue dès le début, sans s'être donné la peine de la chercher, se posait avec confiance comme le pontife vivant de la saine doctrine, Bost ne cessant de chercher demeurait large, accessible à toute idée nouvelle, incandescent jusqu'à la fin. Seulement ne pouvant, comme tant d'autres, prendre son parti de ne pas s'élever au-dessus de la médiocrité dans la poursuite de l'idéal, il était profondément mélancolique.

Presque toujours seul de son avis, Ami Bost fut néanmoins d'un courage exemplaire, toujours occupé à défendre le Réveil contre les ennemis du dehors et, ce qui est plus délicat, contre lui-même et les adversaires du dedans. « En fait d'ennemis de l'Evangile, dit-il quelque part, je ne demande pas : — Combien sont-ils, mais où sont-ils? » Tandis que le monde est plein de gens sages et prudents qui, traitant le public comme un moribond et la vérité comme une médecine, sont toujours occupés à tâter le pouls au malade pour ne lui servir qu'à dose homœopathique juste la portion de vérité qu'il peut supporter sans que son système en soit ébranlé, Bost est de ces fanatiques, de ces fous qui, estimant que la vérité ne nous appartient pas, mais que nous lui appartenons, la distribuent au long et au large, au risque de mécontenter ses amis et de réjouir ses adversaires. Que voulez-vous? ce grand original ne se préoccupe jamais de ce qui *peut* être mais de ce qui *doit* être : il ne voudrait rien du plus éclatant succès qui ne serait pas obtenu par les bons moyens.

Que serait-ce s'il fallait parler de sa grande indépendance à l'égard des écoles et des partis? Et où l'indépendance de caractère allait-elle se nicher? Sans aucune fortune, Ami Bost avait à élever une vraie famille de patriarche. Cette position constamment gênée ne l'a rendu ni accommodant, ni flexible en présence des exigences des sociétés, des partis et des églises qui auraient pu lui assurer, comme à tel autre, une position stable avec une honnête aisance. Accordons sans peine que les défauts de Bost peuvent avoir joué leur rôle en tout ceci, mais d'un autre côté, ne faut-il pas une certaine vertu pour ne pas se corriger de défauts qui vous condamnent à être constamment sans feu ni lieu, sans trop savoir comment élever une nombreuse famille? Ami Bost trouve peut-être un certain plaisir à braver les grands, les riches, les puissants; mais auriez-vous le courage de lui jeter la pierre en songeant à tel abbé de salon, — puisqu'il n'y a

plus de cour, — qui prostitue ses talents, ses convictions, s'il en eut jamais, aux goûts des heureux du monde, sûr d'obtenir une large part des miettes qui tombent de leur table?

On comprendra pourquoi nous n'avons rien dit de l'activité de Bost, de sa vie missionnaire en particulier. Il ne pouvait être question de raconter, il fallait se borner à expliquer une vie si bien remplie. Qu'on sympathise ou non avec les idées, les tendances et les allures de ce père du Réveil, il est difficile de se défendre de cette admiration qu'on éprouve à la vue, hélas trop rare! d'une individualité consacrée au culte de l'idéal, d'un homme héroïque, d'un caractère. La personnalité de Bost n'avait d'abord paru qu'étrange : il y a quinze ou vingt ans environ qu'on s'aperçut du grand rôle qu'il avait joué dans le Réveil.

Depuis lors sa renommée n'a cessé d'aller en augmentant; il en sera probablement de même à l'avenir : beaucoup de personnages qui ont occupé l'avant-scène et jeté un grand éclat seront oubliés depuis longtemps, qu'on parlera encore de l'influence du *père Bost*. C'est qu'après Vinet il est la figure la plus originale, l'homme qui a répandu le plus d'idées nouvelles et fécondes, et cela sans beaucoup de talent ou de science, mais simplement en osant être lui-même.

Déjà en 1827, Ami Bost prévoyait la crise décisive que traverse aujourd'hui le monde religieux protestant. Adressant de sévères paroles aux hommes du Réveil, il leur disait : « Vous avez peur de sortir d'une ornière; et voilà ce qui fait la secte et son mal, vous devenez exclusifs et raides.... » Prévenant ensuite ses contemporains contre les dangers de l'intellectualisme qui menaçait de tout dévorer, il ajoutait : « Vous êtes déjà moins que vos maîtres; et si Dieu n'y met la main, les enfants de vos enfants ne seront plus que des spectres. » La pensée de Bost était qu'en s'acharnant à ne voir que le système et la doctrine, on risquait de laisser perdre le degré de vie intime, de piété, de morale, indispensable pour sauvegarder la dogmatique même. Ce n'est pas ici le lieu de décider si cette prophétie de notre ami s'est réalisée. Un fait demeure toutefois incontestable : si l'on avait tenu compte des avertissements de Bost, la position du Réveil serait plus brillante qu'elle ne l'est aujourd'hui; il est douteux que le petit monde protestant des pays français puisse marcher de nouveau vers un joyeux avenir, avant d'avoir fait son profit des dures vérités qu'il n'a pas voulu entendre au bon moment. C'était là l'unique moyen d'éviter la révolution théologique que tant de gens déplorent aujourd'hui. Et, chose curieuse! il y avait chez Ami Bost une disposition précieuse qui

le qualifiait pour être un homme de transition. Nous tenons en réserve le trait de caractère le plus inattendu, le plus bizarre de cette étrange personnalité. Oui, cet homme belliqueux, cet esprit inquiet et turbulent, ce novateur hardi, téméraire, était doublé d'un conservateur fasciné par la poésie des souvenirs, amateur des vieux usages et des vieilles choses! L'esprit était libre et hardi, mais le tempérament portait au respect de la tradition, contraste indispensable peut-être chez les hommes qui sont appelés à opérer une réforme. Tout jeune encore, avant que son caractère religieux fût bien prononcé, Bost se sentait attiré vers le catholicisme, il pénétrait furtivement à Saint-Germain et portait pendant quelque temps une petite croix sur la poitrine; dans ses vieux jours, le vénérable lutteur rêvait d'aller se reposer dans quelque couvent, dans quelque Port-Royal protestant, si de telles maisons étaient possibles, ajoute-t-il judicieusement. Bost avoue lui-même son faible dans le langage le plus caractéristique. « Il me semble, dit-il, que j'aurais été de l'avis de ces gens du pays de Neuchâtel, qui, au moment d'embrasser la réformation, voulurent célébrer leur messe encore une dernière fois. Nos cloches et nos temples rappellent de grands et sacrés souvenirs! »

Tel fut cet homme éminemment ondoyant et complexe. Il manquerait un trait important si nous n'ajoutions qu'il fut toujours un excellent Genevois. Malheureusement la place nous fait défaut pour fournir nos preuves à ceux qui pourraient en douter. Bornons-nous à dire que cet esprit perspicace en politique comme en religion fut le premier à dénoncer l'ultramontanisme, sous la forme du *mauvais Genevois*, du *fantôme* jetant un regard de convoitise par-dessus les Alpes, et cela en, 1842, alors que des hommes qui se croyaient bons protestants et excellents patriotes, se disposaient à contracter l'alliance qu'on sait de laquelle devaient sortir les complications actuelles.

Cet enfant bien authentique de la *vieille* Genève, Ami Bost, est mort il y a une année, loin de la patrie, et ses dépouilles mortelles ne nous reviendront pas comme s'il s'agissait de quelque grand de la terre. Nous prendrions moins aisément notre parti de voir son genre d'esprit, de caractère et de tendances disparaître sans retour du milieu de nous. Ne reverrons-nous jamais briller chez personne tant de hardiesse, de franchise, de courage, alliés à une indépendance sans bornes? Ce vrai spiritualisme chrétien, large et généreux, défenseur naturel de tous les progrès et de toutes les libertés, devient plus indispensable que jamais. Parmi la nombreuse postérité de cet homme remarquable et, à son défaut, dans les rangs de la jeunesse étrangère à sa famille,

ne surgira-t-il donc aucune âme forte et généreuse qui, profitant des leçons de l'expérience, sache se consacrer sans réserve au triomphe d'un idéal magnifique, comme celui qui avait fait tressaillir Ami Bost et auquel il est demeuré obstinément fidèle, depuis sa tendre jeunesse jusqu'à la vieillesse toute blanche? Genève alors pourrait reprendre la tête de ce mouvement religieux qu'elle a vu surgir dans son sein. Seulement l'espèce de métempsycose que nous rêvons devrait être naturelle et de bon aloi; il nous faudrait un cas d'*atavisme* bien réel, bien authentique. En effet, s'il est toujours périlleux de vouloir imiter, c'est particulièrement le cas quand il s'agit d'hommes comme celui qui vient de nous occuper. On exagère les défauts, sans réussir à reproduire aucune qualité.

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de l'année 1875.

Vers la fin de l'année 1874, deux mémoires sur *Le pessimisme philosophique* ont été couronnés, l'un en allemand, du Dr. P. Weygoldt, recteur et diacre à Weinheim (Bade); l'autre en hollandais, du Dr. W. Scheffer, pasteur à Leyde.

Dans leur session du 30 mars 1875 et jours suivants, les directeurs ont prononcé sur *cinq* mémoires en réponse à la question :

Dans quels rapports les théories récentes de Darwin et d'autres, relatives à la descendance de l'homme, se trouvent-elles avec la religion et la moralité?

Le premier (hollandais avec l'épigraphe : *unbegreiflich ist ihr Ursprung u. s. w.*) n'a pas pu entrer en considération; l'auteur était évidemment au-dessous de sa tâche.

Le second (hollandais, épigraphe : *eerst het natuurlyke, daarna het geestelyke*) révélait un partisan de l'antinomie de la foi et de la science, ne justifiait pas ce point de vue et abondait en contradictions.

Le troisième (hollandais avec l'épigraphe : *als een nieuw en treffend feit enz.*) s'était proposé de retracer l'harmonie qui existe entre le darwinisme d'une part, la religion et la moralité de l'autre, en faisant disparaître les contradictions sérieuses qui les séparent. Au lieu de se placer à un point de vue objectif, l'auteur s'était fait apologiste et avait opéré un accord fictif.

Le quatrième (allemand avec l'épigraphe : Δὸς μοι ποῦ στῶ) prétendait que le darwinisme, dans son acception ordinaire, mène à la ruine de

la moralité et de la religion. Il en résulte que pour les réconcilier l'auteur fait des propositions de paix que le darwinisme ne saurait jamais accepter.

Le cinquième (allemand avec l'épigraphe : *lasset uns Menschen machen,* Gen. I, 26) annonçait un homme très capable. La partie historique était remarquable. Mais l'essai d'harmonistique tenté entre le darwinisme et l'orthodoxie méconnaissait totalement les plus saines méthodes appliquées à l'interprétation de la Bible et à l'intelligence des dogmes ecclésiastiques.

Il en est résulté qu'aucun mémoire n'a été couronné et que la direction renouvelle la question. Le 15 décembre 1876 est le terme fatal assigné aux réponses.

Réunis le 20 septembre 1875 et jours suivants, les directeurs ont prononcé sur les réponses qui leur étaient parvenues à deux questions.

La première concernait *Le droit de l'homme à la liberté de conscience;* exposer les bases anthropologiques et théologiques sur lesquelles repose la reconnaissance de ce droit et indiquer l'influence qui en résulte pour l'appréciation des conceptions diverses du christianisme.

Le premier mémoire (allemand avec l'épigraphe Gen. III, 23), déclamation de quelques pages, était dénué de toute valeur.

Le second (allemand avec l'épigraphe 1 Cor. II, 11) n'en avait pas davantage malgré ses prétentions de logique sévère.

Le troisième (hollandais avec l'épigraphe Jacq. II, 12) annonçait un partisan de la liberté de conscience aussi superficiel que passionné.

Le quatrième (allemand, épigraphe Philip. II, 3), conçu au point de vue orthodoxe, respirait un esprit de tolérance et faisait preuve de talent; mais l'auteur ne se doute pas des objections que provoque ce point de vue; il va même jusqu'à restreindre la liberté de conscience au lieu d'examiner les bases sur lesquelles elle repose.

Le cinquième (allemand avec l'épigraphe Rom. XIV, 12; 1 Pier. III, 15 et une sentence de Spinosa) offrait des traces de réflexion et d'étude mais manquait de plan et de méthode.

Le sixième (allemand avec l'épigraphe : *Und doch bewegt sie sich*) révélait un homme vraiment libéral et ne manquait pas de réflexions fort justes. Mais peu maître de son sujet, l'auteur avait mal ordonné la matière et était tombé dans des redites. Son travail était peu concluant.

Aucun de ces mémoires n'a pu obtenir le prix.

La seconde question a provoqué *cinq* réponses : *Quelle influence le christianisme a-t-il exercée sur la condition et le sort de la femme? Et quelles sont, selon les principes chrétiens, la place et l'œuvre de la femme dans la société moderne?*

Le premier mémoire (hollandais avec l'épigraphe : *Ehret die Frauen, u. s. w.*) manquait de méthode scientifique, et grâce à sa conception du christianisme, d'impartialité.

Le second (allemand avec l'épigraphe: *des Weibes Heimat ist das Haus,* u. s. w.) annonçait un homme versé dans l'histoire et notamment dans l'antiquité classique, mais qui n'avait pas suffisamment

appliqué l'histoire et les principes du christianisme à son sujet.

Le troisième (allemand avec l'épigraphe: *Veruntamen neque vir sine muliere*, etc. 1 Cor. XI, 11) attestait de vastes lectures, de vives sympathies et des idées saines, mais manquait d'ensemble. Il y avait de l'exagération dans le tableau historique des destinées de la femme et la question sociale n'était pas appréciée selon les principes chrétiens.

Le quatrième (allemand avec l'épigraphe : *Das ewig Weibliche zieht uns hinan*, Gœthe) était l'œuvre d'un esprit très convaincu, capable de donner du relief à sa pensée, mais dépourvu de sens historique et d'équité. Le travail était trop arbitraire et trop peu concluant.

Le dernier (hollandais avec l'épigraphe : *Dienen lerne das Weib bei Zeiten u. s. w.*, Gœthe) se distinguait par une vaste science, une grande impartialité et une vive sympathie pour le christianisme. La critique qu'on pouvait faire de quelques détails n'infirmait pas l'impression de l'ensemble, d'autant moins que l'auteur pouvait aisément faire tomber les objections, surtout celle de l'étendue du travail. Les directeurs ont conclu en conséquence de couronner le mémoire si l'auteur consent à y apporter quelques modifications.

Après avoir renouvelé le concours en faveur de la question *du darwinisme* (voyez plus haut), la direction a proposé deux questions nouvelles :

1° *Une histoire et une critique du dogme ecclésiastique de l'état d'innocence et de la chute.*

2° *Quel rapport y a-t-il, selon l'histoire, entre la foi religieuse des peuples et la manière dont ils traitent les morts ?*

Le 15 décembre 1876 est le terme assigné aux réponses.

Les cinq réponses qui sont parvenues, avant le 15 juin 1875 sur *Le mouvement des vieux catholiques*, seront l'objet de la décision des directeurs dans la session du printemps prochain.

Avant le 15 décembre 1875, on attend des réponses aux questions sur *Les systèmes actuels de morale*, sur *La pédagogie chrétienne* et sur *L'union des différentes communautés chrétiennes*. (Voir le programme de 1873.)

Le prix de chaque mémoire couronné est de 400 florins de Hollande (800 fr. environ). S'ils le préfèrent, les lauréats peuvent recevoir la médaille en or, dont la valeur s'élève à 250 florins, avec 150 florins en argent, ou bien la médaille en argent avec un complément de 335 florins.

Chaque mémoire couronné est inséré dans les œuvres de la Société et publié. L'attribution d'une partie du prix ne se fait pas sans le consentement de l'auteur. Elle n'est pas inséparable de l'insertion du mémoire dans les œuvres de la Société. Pour être admis au concours, les mémoires doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (caractère romain). A moins qu'elle ne nuise au sujet, la *concision* est recommandée.

Les auteurs n'indiquent pas leur nom, mais font accompagner leurs

mémoires non signés, et se terminant par une devise, d'un billet *cacheté* qui porte extérieurement la même devise et mentionne intérieurement le nom et le domicile de l'auteur. Ils envoient *franco* leurs mémoires au secrétaire de la Société, M. *A. Kuenen,* docteur en théologie et professeur à Leyde. Il n'est pas permis aux auteurs de donner soit une édition nouvelle ou corrigée, soit une traduction de leurs mémoires, sans le consentement de la Société.

Tout mémoire qui n'est pas publié par la Société peut l'être par son auteur. Mais le manuscrit envoyé demeure la propriété de la Société, à moins que celle-ci ne le cède à l'auteur sur sa demande.

REVUES

La CRITIQUE PHILOSOPHIQUE, dirigée par MM. *Renouvier* et *Pillon,* contient dans ses deux derniers numéros (5 et 12 août) des articles intéressants sur lesquels nous appelons l'attention: — *Un programme de morale positive* (discours maçonnique de M. Littré); — *La psychologie de l'homme primitif; théorie de M. Bagehot;* — *Le bref papal récemment adressé à l'évêque Dupanloup;* — *La séparation de l'Eglise et de l'Etat;* — *Catéchisme religieux des libres penseurs.*

Prix de l'abonnement à la **Critique philosophique** : Paris. Un an, 17 fr.; six mois, 9 fr.. — Départements. Un an, 18 fr.; six mois, 10 fr. Étranger. Un an, 20 fr.; six mois, 11 fr. Prix du numéro : 35 cent.

La *Critique philosophique* forme, par an, deux volumes in-8 de 420 pages. Le septième volume (1er semestre de 1875) vient d'être mis en vente. — S'adresser à M. PILLON, au bureau de la *Critique philosophique*, rue de Seine, 54.

Ouvrages reçus.

GOTT UND DIE NATUR, von Dr Hermann Ulrici. Dritte, neu bearbeitete Auflage. — Leipzig, T. O. Weigel, 1875. Fort in-8 de I-XXIV et 749 pages.

LA LIBERTÉ MORALE, par E. Lacheret. Genève, 1873.

ENTSTEHUNG UND ERSTE SCHICKSALE DER CHRISTGEMEINDE IN ROM, von Dr R. Seyerlen. — Tubingen, 1874.

LE MIRACLE. Lettre à M. Ch. Dollfus, par Fr. Rambert. — Lausanne, 1875.

LE BAPTÊME ET LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE. Discours par Ad. Duchevain et L. Monod. — Paris, 1875.

ALEXANDRE VINET, envisagé comme apologète, par Jacques Widmer. — Lausanne, 1875.

LES RELATIONS ENTRE L'EGLISE ET L'ETAT A GENÈVE AU TEMPS DE CALVIN, par Frédéric Tissot. — Lausanne, 1875.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1875.

THÉOLOGIE

Pages

J.-F. Astié. La théologie des réunions de l'alliance évangélique à New-York en 1873 ..... 161, 361

Chr. Ed. Baumstark. L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie 52

Th. Fœrster. Chrysostome et sa doctrine dans ses rapports à l'école d'Antioche 570

Lechler. Jeunesse et années d'études de Wiclef (*Aug. Huc-Mazelet*) 481

Ch. Martin. L'apologétique moderne 226

E. Ricotti. La révolution protestante (*O. Cocorda*) 134, 240, 618

C. O.-Viguet. De l'influence de la théologie allemande sur la théologie des églises réformées de langue française 5

BULLETIN

Ed. Bœhl. Recherches sur une Bible en langue vulgaire en usage du temps de Jésus 311

Th. Erskine. La pleine gratuité du pardon d'après l'Evangile 147

Ed. de Hartmann. La dissolution interne du christianisme et la religion de l'avenir 463

D. Lebet. Introduction à l'épître de saint Jacques 473

R. Meyhofer. La doctrine du péché, d'après saint Paul 474

G. Nœnny. Eléments d'instruction chrétienne 154

E. de Pressensé. La liberté religieuse en Europe depuis 1789 .....

E.-C.-A. Riehm. Dictionnaire de l'antiquité biblique 468

L. de Solms. Aperçu de la spéculation de Rothe 154

NÉCROLOGIE

Pages

Ami Bost 627

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Revues 319

FAITS DIVERS

Programme de la société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. 1875 635

PHILOSOPHIE

H. Brocher. La morale expérimentale et sa méthode. (*Deuxième article.*) 29
Id. Le droit, ses motifs et ses règles 434
F.-P. de Canalejas. La volonté et le déterminisme 273
J.-H. Scholten. Le libre arbitre ; étude critique. (*Dr van Goens.*) 254, 321, 500

BULLETIN

J.-E. Alaux. Etudes esthétiques 475
K. Anet. La notion du Logos dans la philosophie grecque 477
E. Duhring. Histoire critique de la philosophie 156
J. Froschhammer. Le déisme et le naturisme 318
F. Lange. Histoire du matérialisme 479
H. Romundt. La science et l'essence des choses 159

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Revues 638
Ouvrages reçus 160, 480, 638

BR
3
R4
année 8

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY